

بجهد المؤلف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

قصة الفلسفة اليونانية

تصنيف

أحمد أمين زكي نجيب محمود

[الطبعة الثانية]

المطبعة
تطبعة دار الكتب المصرية
١٩٣٥

بمحنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

قصة الفلسفة اليونانية

مؤلف

أحمد أمين زكي نجيب محمود

[الطبعة الثانية]

المطبعة
مطبعة دار الكتب المصرية
١٩٣٥

(حقوق الطبع محفوظة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله

منذ ستين عهد إلى بتدريس علم الأخلاق في مدرسة القضاء،
فشاقني ذلك إلى دراسة الفلسفة، لأن الأخلاق فرع من فروعها،
ولا يفهم الفرع حق الفهم إلا إذا فهم الأصل، وكان من أثر
هذا العهد ترجعتي كتاب « مبادئ الفلسفة » للدكتور أ. م.
رابوبورت، وتمنيت في مقدمته أن يكون « طليعة كتب واسعة
تظهر في هذا الموضوع النافع » ؛ ثم تعاقبت الأزمان واقتضت
السنون وانصرفت عن الفلسفة إلى غيرها ، ولم يقع - مع
الأسف - ما تمنيت، ولم يخرج إلى اللغة العربية من الكتب
الفلسفية ما يشفي صلة أو ينقح غلة، إلا العمل الجليل الذي اضطلع
به أستاذنا « أحمد لطفى السيد بك » من ترجمة كتب أرسطو
« الأخلاق » و « الكون والفساد » و « الطليعة »، ولكنها مع
جلالتها وعلو قيمتها - وإن شئت فقل بلالاتها وعلو قدرها -
لا تناسب إلا انخاسة أو خاصة انخاسة، لعمقها وتطلبها الجهد
في فهمها، وحاجتها إلى كتب أولية في الفلسفة تهدي إلى غايتها .

حتى إذا عرضت لوصف الحياة العقلية عند العرب وألفت في ذلك «بغراسلام» و«سحاه»، ووصلت في التأليف إلى المعتزلة والمتكلمين في العصر العباسي رأيت أنهم تعرضوا لمسائل هي من صميم الفلسفة اليونانية، ورأيت أن لا بد لفهمها من الرجوع إلى منابعها، لأعرف كيف فهموها وكيف نقلوها وما الذي زادوا عليها، فاضطرت إلى العودة إلى كتب الفلسفة أستعرض مسائلها، وأنضم غوامضها، ورأيت مؤلفي العرب كالشهرستاني والفقطنى وأمثالهما قد خلطوا حقاً وباطلاً، فكثيراً ما نسبوا القول إلى غير قائله، وترجموا حياة الفيلسوف ترجمة لا يقرها التاريخ الصحيح، وغلطوا عليها من خيالهم الاسلامي ما لا يتفق وحياة الفلاسفة اليونانيين الوثنيين، فكان لا بد من الرجوع إلى الكتب الأجنبية التي خطلت خطوات فسيحة في تعزف الصواب، بما استكشفوا من آثار، وعثروا عليه من كتب، ومحصوا من آراء.

وقبل ذلك شعر هذا الشعور الأستاذ «سانتلانا» عند دراسته للفلسفة الاسلامية في الجامعة المصرية، فقد قال في مقدمة محاضراته: «إذا لم يكن من السائق لذى أدب من الافرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان، فكيف يسوغ ذلك لمصري ومسلم؟ والعلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان

وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الاسلام ، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ، ولا بدع المبتدعين ، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا بمجرد إلمام ، وهذا لا يحتاج الى برهان ، بل نعول فيه على العيان ، فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الاسلامي ، لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله ، ولا طالب الحكمة جهله .

فلما عاودت القراءة في الفلسفة بدت مني رغبة في أن أكتب خلاصة ما أقرأ فذلك أدعى إلى وضوح الفكرة في ذهني ، وإلى أن يتضح — بما استفعت به — غيري ؛ وكان من حسن حظي أن رأيت أني وزميلي الأستاذ « زكي نجيب محمود » يرضب رغبتي ويتحني أمتيتي ، فتعاوناً معا على إنراج هذا الكتاب وتقديمه للقراء .

وليس لنا فيه أفكار جديدة ولا آراء مبتكرة ، فلستنا من علماء الفلسفة المتخصصين لها والمتبحرين فيها ، وكل عملنا أننا قرأنا الموضوع في كتب متعددة وأخذنا خلاصتها ، وصفتناه صياغة أقرب الى ذهن القارئ العربي ، وتخفينا ما هو أنسب له وأقرب إلى ذوقه ؛ فليس عملنا تأليفا بالمعنى الدقيق للتأليف ، ولا ترجمة بالمعنى الدقيق للترجمة ، ولذلك اختارنا للدلالة على ما عملنا كلمة « تصنيف » ، فلعلها أدل على القصد ، وأصدق في الوصف .

راعيًا فيه قدر الإمكان وضوح الفكرة وبساطة التعبير حتى
أسميائه « قصة » ، كما راعينا الاقتصاد على أهم المسائل وأصولها
دون التوسع في فروعها وجريئاتها .



ثم تطوّرت الفكرة من تقييد بنقل صورة للفلسفة اليونانية
إلى نقل صورة بسيطة للفلسفة عامة ، من فلسفة إسلامية وفلسفة
حديثة ، واتسع الأمل في إخراج « سلسلة فلسفية » تشمل تاريخ
الفلسفة في جميع عصورها ، كما تشمل كتبًا صغيرة تصف أشهر
المذاهب الفلسفية وأشهر رجالها ، ودعا ذلك إلى أن أوسع دائرة
ما يحقق هذه الرغبة ، ويملأ هذا الفراغ .

وكان من أكبر ما بعث على هذا التطور أنى رأيت أكثر
الأدب الذى يخرج من الشرق أدبا خفيف الوزن ، تنقصه عمق
الفكرة ، وغزارة المادة ، يعنى بالشكل أكثر مما يعنى بالموضوع ،
ويلعب بالألفاظ ولا يلعب بالمعاني ، وأنه لا بد للاديب الحق من
وقوف تام على علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الجمال ، وبالجملة على
فروع الفلسفة ، فذلك يجعل نتاجه أقوم ، وتفكيره أعمق ، وأفقه
أوسع ، ومناهج تفكيره أغزر ، ويحمله على أن يفلسف الأدب ؛
ولا يتسنى ذلك إلا إذا أدبنا له الفلسفة .

من أجل هذا كله عملنا على أن نقدم لجمهور المثقفين في هذه «السلسلة» صورة مصغرة لنواحي التفكير الفلسفية ، عسى أن تبعث فيهم رغبة في التعمق وشوقا إلى الاستزادة ، وعسى أن يكون من وراء ذلك غزارة في الأدب ، وعمق في الإنتاج ، وعسى أن يكون ذلك باعثا للقادرين على أن يخرجوا كتباً أوفى بالغرض ، وأكثر تحقيقاً للفكرة .

والله أسأل أن يمدنا بتوفيقه ، ويشملنا برعايته ، ويكمل عملنا بالنجاح ما

أحمد أمين

٢ أبريل سنة ١٩٣٥

فهرس الموضوعات

صفحة

مقدمة — كيف بدأت الفلسفة ومتى بدأت والفرق بين

الفلسفة والعلم، ومعنى الفلسفة، وأين بدأت ... ١

الفصل الأول — فلاسفة يونيا أو الفلسفة الأيونية ... ١٨

طالس ١٩ — أنكسندر ٢٢ — أنكسيوس ٢٤

الفصل الثاني — الفيتاغوريون ... ٢٧

الفصل الثالث — الإيليون ... ٣٧

أكرتوقس ٣٨ — بارنيس ٤١ — زينو ٤٤

الفصل الرابع — هرقليطس ... ٥٣

الفصل الخامس — أمبذقليس ... ٦٢

الفصل السادس — المذهب الفري أو مذهب الجوهر

الفرد ... ٦٩

الفصل السابع — أناكسجوراس ... ٧٨

الفصل الثامن — السوفسطائيون ... ٩٠

الفصل التاسع — سقراط ... ١٠٥

أتباع سقراط ... ١٣٠

الكليون ... ١٣٢

القورينائيون ... ١٣٤

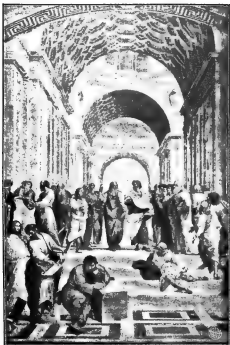
صفحة	
١٣٥	الميفاريون
١٣٧	الفصل العاشر — أفلاطون
١٤٧	نظريته في المعرفة
١٥٢	نظريته في المثل
١٦٤	رأيه في الطبيعة
١٧١	رأيه في الأخلاق
١٧٧	رأيه في الدولة
١٨٠	رأيه في الفن
١٨٣	كتابه الجمهورية
٢٠٤	ظرة عامة في فلسفة أفلاطون
٢١٢	الفصل الحادى عشر — أرسطو أو أرسططاليس: حياته
٢١٥	مؤلفاته
٢١٩	في المنطق
٢٢٠	رأيه فيما بعد الطبيعة
٢٣٣	فلسفته الطبيعية
٢٤٩	رأيه في الأخلاق
٢٥٥	رأيه في الدولة
٢٦٠	رأيه في الزواج ونظام التربية
٢٦٣	رأيه في الفن

فهرس الموضوعات (ك)

صفحة	
٢٦٥	نظرة في فلسفته
٢٧٣	مقارنة بين أفلاطون وأرسطو
٢٧٥	المذاهب الفلسفية بعد أرسطو
٢٧٨	الفصل الثاني عشر — الرواقيون : حياة زيشو
٢٧٩	أعلام المذهب الرواق
٢٨٠	أساس المذهب الرواق
٢٨٣	المتطق عند الرواقين
٢٨٦	رأيهم في الطبيعة
٢٨٩	رأيهم في الأخلاق
٢٩٦	الفصل الثالث عشر الأبيقوريون
٢٩٧	نظرية المعرفة عندهم
٣٠٠	رأيهم في علم الطبيعة
٣٠٢	رأيهم في الأخلاق
٣٠٥	الفصل الرابع عشر الشكاك أو اللأندرية
٣١٢	الفصل الخامس عشر عصر الاختيار
٣١٥	فيلو
٣١٧	الفصل السادس عشر الأفلاطونية الحديثة

أهم مصادر الكتاب

1. — A Critical History of Greek Philosophy.
STACE
 وكان عليه أكبر اعتمادا، ومنه أكثر اقتباسا
2. — Outline of Greek Philosophy.
ZELLER
3. — History of Philosophy.
ERDMANN
4. — A Story of Philosophy.
DURANT
5. — Greek Philosophy.
BURNET
6. — History of Ancient Philosophy.
BENI
7. — How to understand Philosophy.
A. E. BAKER
8. — Development of Philosophic thought from
 Thales to Kant
LUDWIG NOIRÉ
9. — History of Ancient and Medieval Philosophy.
DRESSER



مدارس أثينا (بريشة رافائل)

تُبين الصورة مجموعة من فلاسفة المدارس الفلسفية اليونانية المختلفة

مقدمة

١ - كيف بدأت الفلسفة :

لم يكن يظهر الإنسان على وجه الأرض ، حتى دأب يسعى ويلج في السعى كلما ألحت عليه ضرورة حب البقاء ، ولم تكن الحياة حين ألقت به مصيبة كريهة ، فلم تبسط يدها في العطاء بحيث تمنحه من قوى الفكر ما يحصل به ضرورات العيش ويرد به عادية الطبيعة في سهولة ويسر ، بل كانت مقترنة مسرفة في التفتير ، اكتفت من ذلك بالحد الأدنى الذي يحتمه مجزء البقاء ، نجاء الإنسان وكل بضاعته من التفكير شعاع خافت ضئيل ؛ يعينه على جمع القوت ، وتحصيل الضروري من أسباب الحياة .

ولكن الزمان الذي يشير كل شيء ، قد أخذ بيد الإنسان فأخرجه قليلا قليلا من تلك الحياة التي كانت تقنع بدفع الخطر ، وما زال به حتى شحذ مواهبه ، ووسع من نطاق إدراكه ، ففرن على القيام بأعباء الحياة ، ولم يعد يصدر في ذلك عن شعور ووعي يستغنان كل ما يملك من قوة ومجهود ، ثم لا يبقى له من دهره شيء ، بل أصبح كثير من مشغول المهش عادة آليسة يديرها

اللاشعور ، وبذلك استطاع أن يظفر بشيء من الفراغ الفنية بعد
الفنية ، ينعم به بعد جهد العيش الجهد ، فأخذ يحلم بهذا الكون الذى
يحيط به ، والذى يبعث فى النفس اللذة والخوف فى آن واحد ،
ولكن ماذا عساه أن يقول عن ظواهر الكون لكى يرضى خياله
الساذج الغرير سوى أساطير ينسجها له الخيال فيروها ، لتكون له
عقيدة وأدباً وعلماً وما شئت من فنون الإنتاج ، وهكذا كانت
"الميثولوجيا"^(١) أول الأمر . ثم يمضى الزمن ويمضى فى مضيه ،
فيدفع معه فى تياره الجارف هذا الإنسان ، فإذا الخيال تضيق دائرته
وتضيق ، وإذا العقل يتسع ويتسع ، ثم إذا بالإنسان قد هانت
عليه أعباء الحياة ، وخف عنه العذاب الذى كانت تسلطه عليه
الضرورات ليدأب فى جمع القوت ودرء الخطر ، واستقبل عهداً
جديداً رأى فيه اللذة والفراغ بجانب عناء العمل ، وانتقل من
حياة تملؤها الضرورات القاسية ، إلى حياة يمازجها شيء من
ترف الفكر وإبداع الفن ، وإذا ذاك تغير موقفه ، فلم يعد عبداً
ينذله قانون الحياة وكفى ، عليه أن يستمع لأمره فيطيع ، بل أخذ
يساهم فى تعديل قانون الحياة ، وأخذ يفكر فى خلق السموات

(١) الميثولوجيا : العلم الذى يبحث فيها روى عن الديون والآلهة والأبطال من
أساطير ، وقد يطلق هذا الاسم على الأساطير نفسها .

والأرض، ويسائل نفسه : لماذا كان هذا هكذا ولم يكن غيره؟ وكيف نشأ ذلك كذلك؟ وبدأت بذلك الفلسفة .

٢ - متى بدأت الفلسفة :

كانت قيادة الفكر عند الأمة اليونانية منذ القرن العاشر قبل ميلاد المسيح في أيدي الشعراء والشعراء، وكانت السيادة فيه لهذا الخيال الرائع الذي تراه في الشعر، والذي يستهوى الأمة في مراحل الطفولة ، فكانت قصائد هومر ^(١) (Homer) ، وهزiod ^(٢) (Hesiod) شائعة ذائعة بين الناس يحفظونها وينشدونها . فلما كان القرن السادس قبل الميلاد حدث في الأمة اليونانية انقلاب خطير كان عظيم الأثر في شتى نواحي الحياة ، وكان الطابع الذي وسم به ذلك الانقلاب هو حرية الفرد وظهور شخصيته . فقد بسط اليونان سلطانهم على البلاد المجاورة، واتسعت أملاكهم اتساعا عظيما ، أدى إلى هجرة اليونان أفواجا إلى مستعمراتهم الجديدة ، غفالتوا شعوبها ودرسوا ما لها من أخلاق وعادات تبين ما ألقوه

(١) هومر (Homer) شاعر يوناني كبير عاش بين القرنين العاشر والحادي عشر قبل الميلاد، ضاع كثير من شعره، ولم يبق منه إلا الإلياذة والأوديسا .

(٢) هزiod (Hesiod) شاعر يوناني عاش خلال القرن الثامن قبل الميلاد، وصل إلينا من شعره قصيدتان :

” الأعمال والأيام ” و ” درج هرقليس ” .

في بلادهم ، فوسع ذلك من أفقهم القصصى . واقتن ذلك التوسع في الاستعمار بالانقلاب سياسى واجتماعى في بلاد اليونان نفسها ، إذ بدأت سلطة الأشراف تترزع وتميل إلى السقوط ، وساعد على ذلك نظام جديد اصطنعه اليونان في معاملتهم الاقتصادية ، أعنى نظام التقبذ الذى استبدلوه بنظام المفايضة أو تبادل السلع ، ونشأ من هذا التطور الاقتصادى طبقة جديدة موسرة ، تنافس هؤلاء النبلاء الذين ورثوا ضياعهم عن آباءهم ، وما هو إلا أن نشب بين الفريقين — النبلاء من ناحية ، وباقي الشعب من ناحية أخرى — عراك حاد عنيف ، انتهى بسيادة الطبقة الجديدة ، فانتصرت الديموقراطية ، واعتز أفراد الشعب بحريتهم التى ناضلوا من أجلها عصرا طويلا ، وأخذوا يرقبون عن كثب شئون البلاد بأنفسهم .

وظهرت شخصية الفرد في الشعر كما ظهرت في السياسة ، فتخذ كان الشعراء من قبل ينظمون القصائد دون أن ينفسوا عن مشاعرهم المكتوبة في صدورهم ، فهذا " هومر " يقص عليك أفاقيص الأبطال وأساطير الآلهة مستقلة عن نفسه . فكان من أثر هذا الانقلاب أن ظهر عنصر جديد في الشعر ، أضيف إلى تلك الملاحم القديمة ، هو الشعر الغنائى الذى هو أشد فنون الشعر انصلا بالنفس ، فتغير موقف الشاعر عما كان عليه من قبل ،

واتسع المجال أمامه لتخلجات نفسه، واتصالات حسه، بل أصبحت عواطف الشاعر هي المحور الذي تدور عليه القصيدة الغنائية كلها، وبهذا ظهرت شخصيته ظهورا لا تختبئ الأبعاد والأسماع .

ولم ينج الدين عند اليونان من هذه الغزوة الفردية، فقلبت بعض أوضاعه القديمة، وأزيع من الطريق كل ما يحول بين الشخص وألمته، فأصبح اتصاله بها مباشرا، لا يحتاج إلى وساطة الوسطاء .

انقلاب في الاجتماع، وانقلاب في الاقتصاد، وانقلاب في الفن، وانقلاب في الدين، أدى كله إلى ظهور الشخصية الفردية، وانتقل بالإنسان خطوة فكرية جديدة جريئة، من رواية الأساطير وقص القصص، إلى العلم والتفكير . ولم يعد يطمئن إلى تهديس الكون وعبادة ظواهره، فأخذ يبحث عن عللها وأسبابها لكي يرضى متعلقة بالحديد المستقيم . وهو ألا يكن قد بلغ في ذلك أول الأمر مبلغا كبيرا، فقد جمع لنفسه طائفة قيمة من المعلومات الصحيحة، كانت ينبوعا تفجرت منه الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد .

٣ - معنى الفلسفة :

وما دنا قد تعرضنا لمعنى الفلسفة وحدودها، بغدير بنا أن نحاول وضع حد فاصل بين الفلسفة وما عداها من صنوف العلم والمعرفة ونبين عم تبحث، وفيم تتحدث؟ وهل نستطيع أن

نضع لها تعريفا جامعا مانعا مُجمِع على صحته المذاهب الفلسفية المختلفة ؟

أما التعريف الجامع المانع فشاق عسير ، بل هو متعذر مستحيل في الفلسفة ، وإن كان هينا يسيرا في العلم ، ذلك لأن كلمة الفلسفة لم تستقر على مدلول واحد طوال العصور ، إنما اختلف معناها اختلافا بعيدا ، كما اختلفت مباحثها اختلافا أبعد . فقد كانت في بدء حياتها أما رءومًا تضم إلى صدرها أنواع المعرفة جميعا ، ولكن أخذ صفارها — كلما تقدم العهد — يشتد ساعدها وتزداد رشدا ، حتى نمت نموًا أدى بها إلى اعتزال ذلك الصدر الخنون ، والاتجاه نحو الاستقلال في البحث . . فقد كانت علوم الطبيعة والفلك والنفس فصولا من مبحث واحد — هو الفلسفة — فلما اكتمل نموها أصبحت علوما مستقلة كما نراها اليوم . وإذن فتعريف الفلسفة اليونانية لا يصدق على الفلسفة الحديثة بحال من الأحوال .

ومما يزيد الأمر عسرا أن وجهة النظر قد تباينت في المذاهب المختلفة ، فكان لكل منها تعريف يلائم وجهة نظرها ، فثلا يعرف بعضهم الفلسفة « بأنها تعرفُ الوجود المطلق » ، وبالطبع ينكر أشياع المذهب المادى هذا التعريف إنكارا تاما ، لأن ذلك الوجود المطلق المجرد عن المادة ليس له حقيقة في نظرهم ،

كما يرفضه "سبنسر" إذ يرى أنه — وإن كان ذلك المطلق موجودا حقا — يستحيل على العقل البشرى أن يعلم من أمره شيئا ، وإذن فمن العبث أن يكون غرضنا تنشده الفلسفة ، وأخيرا نرى من الفلاسفة المحدثين من يجمع هذا البحث ولا يسيغه ، فسواء لدى هؤلاء أكان ذلك المطلق موجودا أم غير موجود ، وسواء لديهم أكانت معرفته في مقدور البشر أم فوق مقدورهم ، فليست تجدى معرفته نفعا ، ومن الغفلة أن يبذل الإنسان من وقته وجهده ذرة في هذه السبيل ، وينبغي للفلسفة أن تولى وجهها شطر آخر .

فهذه مذاهب أربعة ، ينكر المذهب منها ما يشتهه الآخرون ، فكيف تستطيع أن تؤلف بين هذه المذاهب المتناكرة في تعريف واحد ؟ وإذن فلن نسوق إلى القارئ تعريفا للفلسفة ، لأنه مستحيل أو صعب ، وهب أنه حين ميسور ، أفلا يكون اقتيانا على حقه أن نسارع إلى إثبات التعريف له في طليعة الكتاب دون أن نعلم بالمذاهب الفلسفية المختلفة المسماة ما ؟ أو لم يكن من حقه أن تقدم إليه تلك المذاهب مبسطة مشروحة ، حتى إذا ما فرغ من دراستها كان له أن يشاطر في تكوين الحكم وصوغ التعريف .

٤ — الفرق بين الفلسفة والعلم :

ولكن إذا تركنا الآن تعريف الفلسفة فلا أقل من أن نسوق

إلى القارئ بعض معالمها التي تميزها عن فروع المعرفة الأخرى
 كي يستعين بها على تكوين الرأي وفهم الموضوع . ولعل أول
 ما يخطر من تلك الفروق الأساسية التي تفصل بين الفلسفة والعلوم
 الأخرى أن كل علم يلتمس جانبا واحدا من الكون، يختصه بالبحث
 والدراسة ، ولا يكاد يمس الجوانب الأخرى ، فأما الفلسفة فتتخذ
 من الكون بأسره موضوعا لدراسها ، وهي تشد توحيد المعرفة
 ما استطاعت إليه سبيلا . فهذا علم النبات لا يعدو دائرة النبات ،
 وهذا علم الفلك لا يتجاوز أجرام السماء ، وتلك الجيولوجيا تهتم
 بطبقات القشرة الأرضية ، وقل مثل ذلك في كل العلوم ، أما الفلسفة
 فلا تكفيها أجرام السماء ولا ظواهر الأرض ، بل تتسع وتوسى
 لتتحرر الكون كله في قضية واحدة تكون مدار بحثها ، فإذا كانت العلوم
 تهمل ألوف الجزئيات في قانون واحد فإن الفلسفة تحاول أن تعزل
 هذه العلوم نفسها وتخضعها جميعا لقانون واحد .

ولما كانت العلوم كما ترى لا تتبع ظواهر الوجود لتردّها
 جميعا إلى أصل واحد ؛ وقف كل منها في بحثه عند حدّ يرسمه
 لنفسه ، ويتخذ أساسا لدراسته ، مسلما بصحته ، ولم يحاول أن
 سير خطوة واحدة وراء ذلك الحدّ المرسوم . أما الفلسفة فلا تميز
 نفسها أن تقف في بحثها عند عنصر من العناصر ، أو ظاهرة من

الظواهر، دون أن تحاول تذليلها وتحليلها، ثم تجاوزها إلى ما أبعد، وهكذا إلى أن تصل إلى المبدأ الأول الذي يدور حوله الوجود بأسره، وإذن فالفلسفة تبدأ سيرها حيث ينتهي شوط العلوم، وهناك أمثلة توضح ما نريد :

يبحث علم الهندسة في قوانين المكان . فعالم الهندسة يفرض وجود المكان . ثم يبني على هذا الفرض قوانينه المختلفة، ولكن هل سمعت عالم هندسة وقف يسأل نفسه ما المكان؟ وهل أجاز لنفسه الشك في أن يكون ثمت مكان في العالم الخارجى؟ كلا، فهو يفرض صحته أولاً بحيث لا يحتاج في وجوده إلى الدليل والبرهان . أما الفيلسوف فيبدأ عمله حيث انتهى زميله العالم، فهو يستهل دراسته بهذا السؤال : ما حقيقة هذا المكان الذى فرضه العلم؟ ثم يظل يتابع البحث لعله يدرك حقيقته، كى يؤلف منه ومن ظواهر الوجود الأخرى وحدة شاملة . كذلك تفرض الهندسة طائفة من البداهة لا تجوز أن تكون محلا للجدل والشك : فالكميات المتساوية إذا أضيفت إلى كميات متساوية أنتجت كميات متساوية، والخطان المتوازيان لا يتلاقيان مهما امتدعا، وما إلى ذلك مما هو مشهور عند طلاب الهندسة، ثم يصر العلم على أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان فى كل مكان وفى كل زمان، هما

لا يتلاقيان الآن ، ولم يتلاقيا يوما منذ الأزل ، ولن يتلاقيا يوما الى آخر الأبد . هما لا يتلاقيان فوق الأرض ، ولا يتلاقيان على سطح المريخ أو القمر ، بل لا يتلاقيان على الكواكب التي لم يدركها البصر ... ما أعجب العلم في أحكامه ! فن أدراه بهذا ؟ وكيف أطلق حكمه هذا في يقين لا يعرف الشك ، مع أنه لم ير إلا عددا قليلا من الخطوط المتوازية لا تصلح مطلقا أن تكون أساسا للحكم على كل الخطوط المتوازية فوق الأرض وحدها ، وفي هذا الزمان وحده ، فضلا عن الماضي والمستقبل ، وعن القمر والمريخ وما لا يدركه البصر من الكواكب !! ولكن هذا الذي أفنح العلم لن يرضى الفلاسفة ، هي لا تعلمن الى هذا الركون والركود ، ولا تستقر إلا إذا وجدت للظواهر ما يؤيدها تأييدا ثابتا تاما .

وكما يسلم علماء الهندسة بوجود المكان تسليا لا يحتمل الشك ، كذلك نرى علماء الطبيعة يفرضون وجود المادة فرضا لا يعوزه الدليل ، ثم يقيمون عليها أبحاثهم حتى يخلصوا الى طائفة من القوانين تحكم في المادة . فهم يقولون مثلا إن المادة تمتد بالحرارة وتنكش بالبرودة ... ولكن هل شهدت عالم طبيعه وقف عند المادة وقفة قصيرة يسائل نفسه عن جوهر الوجود المادي ، ويرتد كثيرا ، ويشك طويلا في وجودها ، ويقول باحتمال ألا يكون

تمت مادة إلا في وهم الإنسان ؟ كلا ، فنتهى ما يبلغ اليه العلم الطبيعي في بحثه أن يحاول تحليل المادة الى عناصرها الأولى ، فهي كهرباء ، أو هي أثير ، أو هي ذرات ، الى آخر هذه الفروض التي تقوم كلها على أساس واحد ، وهو أن المادة موجودة فعلا وليس في وجودها شك ولا ريب .

وليس هذا التسليم المطلق قاصرا على علمي الهندسة والطبيعة إنما هو سمة تراها في العلوم جميعا . خذ مثلا آخر : قانون السببية الذي هو من أكثر العلوم بمثابة الأساس من البناء ، إذا تحطم الأساس انهار في أثر البناء . ذلك أن العلم يبحث طائفة من الظواهر ، فإذا اتفقت كلها على نتيجة واحدة أيقن أن كل ما يطرأ على العالم من ظواهر هذه الفصيلة لا بد أن تنتهي الى النتيجة نفسها ، ما دامت الظروف الملازمة ثابتة لم تتغير . فعلم الحيوان مثلا يقرر أن الجمل حيوان آكل للعشب ، وهو لا يقصر الحكم على الجمال التي تعيش بين ظهرانينا ، والتي يمكن أن تجري عليها التجربة ، بل يسحب حكمه على الماضي ، ويصبه على المستقبل ، دون أن تساوره خلبة من الشك في صحة هذا القانون ، وكل وثاقه التي يقدمها اليك إن طالبت بالدليل هو أنه أقام التجربة على طائفة كبيرة من الجمال فألفاها تأكل العشب ولا تأكل اللحم ، وبناء على

قانون السببية لا يدّ أن يكون كل يحمل كذلك بنقض النظر عن الزمان والمكان !!

سل العلم عن خصائص الماء ، يجبك أنه يتجمد في درجة الصفر ، وهو كذلك ينشئ حكمه على قانون السببية ، فما دام الماء الذي وقع تحت نظره يتجمد في درجة الصفر فلا بد أن يصدق هذا الحكم على كل ماء في كل زمان وفي كل مكان ... إذن فقانون السببية يدهى عند العلم لا يجوز فيه البحث ، وهو لا يطبق أن يسمح منك أن هذا القانون قد يكون خطأ من أساسه ، ومن الجائز ألا يتسع الى درجة الشمول المطلق ، فهو يلقي بهذه المشكلات المثوية على طاق الفلسفة تضطلع بها دونه .

ترى من هذا كله أن العلوم على اختلافها تفرض وجود الكون ، وتسلم ببعض الأسس تتخذها مبدءاً لأبحاثها . فاما الفلسفة فتتحدى هذا التسليم أشد انكار ، وتصر على أن تنوص الى أبعد الأغوار ، حتى تصل الى جوهر الوجود . وهي لا تميز لنفسها أن تركز الى حكم من الأحكام بالنسبة الى ما يقع من القوة والذووع ، إلا اذا أيدته الدليل القاطع ، بل هي لا تتقف عند هذا ، ولكنها تسائل عن سبب الوجود وخلقته ، وعن الأصل الذي عنه انبعثت الكائنات جميعاً ، أهو عنصر واحد أم أكثر ؟ أهو مادة أم روح

أم شيء يخالف المادة والروح معا؟ وإن كانت مادة فكيف
انبتق منه الروح، وإن كان روحا فكيف صدرت عنه المادة؟
هو خير أم شر؟ وإن كان خيرا فكيف أنشأ عنه ما نرى في العالم
من شرور؟

وخلاصة القول أن الفلسفة تختلف عن العلم في أنها تنظر إلى
العالم كله كوحدة مترابطة متماسكة، تكون بأسرها موضوع
بحثها، أي أنها لا تختص بالدراسة جانباً من الكون دون جانب .
كذلك لا ترضى الفلسفة أن تسلم بصحة مبدأ أو فكرة إلا إذا
ثبتت لديها ثبوتاً لا يدع مجالاً للريب والشك . فهاتان صفتان
تستطيع بهما أن تفرق بين الفلسفة والعلم .

ولا بأس من أن نشير إلى صفة ثالثة هي من أخص
خصائص الفلسفة، وأعني بها "التجريد" أي أنها تحاول
ما استطاعت ألا تربط الفكرة المعينة بجسم من الأجسام . بل
تريد أن تصل إلى الأفكار الخالصة المجردة . وليس هذا هينا
ولا يسيرا عند الكثرة الغالبة من أفراد البشر، لأن الإنسان
مقطوع بطبيعته أن يأخذ من العلم ما يصله عن طريق الحواس،
ثم لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئا، وحتى لو اضطروا اضطرارا إلى
التفكير فيها لا يحسن بإحدى الحواس، فإذنه يحاول أن يصبغه

بالصبغة المادية التي يفهمها عقله . فقرأه مثلاً يصف الله تعالى بالنور ، لكي يقرب الى ذهنه صورة مجردة لا يقوى على فهمها في غير ثوبها المادى ، وبليهي أن الله تعالى ليس نوراً — بمعنى الكلمة المادى — كما أنه ليس حرارة ولا كهرباء .

ولا تألو الفلسفة جهداً في تحطيم هذه القيود ، والارتفاع بالعقل البشرى الى مستوى يستطيع معه أن يسبح الأفكار المجردة دون أن يلجأ الى المادة يستعين بها على تصويرها يريد .

• — أين بدأت الفلسفة :

لعلك الآن في ضوء هذا التحليل الذي تقدمنا به إليك ، تدرك معنا أن هذا الضرب من التفكير ، الذي يحاول أن يوحد بين ظواهر الكون المتنافرة ، والذي يرفض التسليم الساذج رفضاً تاماً ، والذي يسمو بالعقل فوق المستوى المادى من حيث أسلوب التفكير وصور الفكر ، نقول لعلك تنحى الى ما ذهبنا اليه ، من أن هذا التفكير الفلسفى الصحيح ، لم ينشأ ولم يتم إلا عند شعب واحد دون الشعوب القديمة جميعاً : هم اليونان القدماء .

إن كانت الفلسفة — كما قال بحق أفلاطون — تبنى على المعارف العانية الصحيحة ، مهما تكن قليلة ضئيلة . فلا شك في أن بلاد اليونان كانت مهدها .

فقد عرفت الصين شيئا كثيرا عن مبادئ الأخلاق العملية التي يستعين بها الناس على معرفة طرق العيش وفن الحياة ، ولكنها لم تنظر الى ظواهر الكون نظرة علمية باحثة ، وسادت في فارس أفكار عن الخير والشر ، ولكنها لم تتجاوز الرغبة في انتصار الخير على الشر فيما نسب بينهما من عراق ، ولم تكن ثم دراسة عقلية تسيّر الفكر نحو العلم الصحيح . وامتلأت الهند بالأساطير الدينية ولم تتناول بالدرس الدقيق ظواهر الكون .

نعم كان في مصر طائفة كبيرة من العقائد تدور حول النفس وما يطرأ على الحياة بعد الموت ، ولكن لم يثبت أن كان لديها من العلوم الإيجابية النظرية شيء كثير . ولو عرف المصريون كثيرا من علوم الرياضة لما رأينا في كتب فيثاغورس محاولات أولية للهندسة ، مع العلم بأن عهده في التاريخ جاء بعد اتصال اليونان بالمصريين اتصالا وثيقا واستفادهم من المصريين بعض معارفهم وحضارتهم . فليست القواعد العملية التي استعملها المصريون في أغراضهم كقياس الأرض وبناء الأهرام ، هي العلم الذي قصده كورنيكس ، وجاليلو ، وكبلر ، ونيوتن .

لم تستمد الفلسفة اليونانية فلسفتها من تلك الأمم القديمة ، ولكن خلقها اليونان خلقا ، وأنشأوها إنشاء ، فهي وليدتهم

وربيتهم . ويستطيع الباحث أن يرجع بالفلسفة خطوة بعد خطوة حتى يصل الى مهدها في بلاد اليونان دون أن يشعر في خلال البحث بحلقه مقفودة أو غامضة .

ونحن إذا ذكرنا بلاد اليونان في هذا المقام، لا نقصر هذا الاسم على هذه البلاد التي تسمى به اليوم بحسب، إنما نضيف إليها المستعمرات اليونانية — وهي في الواقع مهد الفلسفة ، فقد بسط اليونان نفوذهم ونشروا سلطانهم في آسيا الصغرى وجزيرة صقلية وجنوبي إيطاليا وجزء من شمال أفريقيا . في تلك المستعمرات ولدت الفلسفة وشبت، قبل أن تنتقل إلى أرض اليونان نفسها، حيث وصلت على أيدي الفحول الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلى درجة عالية من النضوج .

ومرت الفلسفة عند اليونان في مراحل ثلاث : ما قبل سقراط، وفيها نشأت الفلسفة؛ ثم من السوفسطائيين إلى آخر عهد أرسطو ، وفيها بلغت الفلسفة اليونانية رشحها ؛ وأخيرا ما بعد أرسطو حتى بدء العصور الوسطى، وفيها أخذت الفلسفة اليونانية في التدهور... ولكل مرحلة من هذه المراحل الثلاث سمات وصفات تظهرها وتميزها، مستعدك عنها بعد .

أفضل الأول

فلاسفة يونيا^(٥)

كان مهد الفلسفة الذي فيه نشأت ، وفي كنفه درجت ، إقليم يوناني في آسيا الصغرى ، منه مدينة كانت تدعى مَلطية (Miletus) ، فيها أضاءت نار الفكر الفلسفي خافضة محصورة أول الأمر ، ثم شاء لها القدر أن يمتد نورها ويتوهج ، ويستمدد بالنماء ، حتى يبلغ شأواً بعيداً .

في مَلطية — في القرن السابع قبل ميلاد المسيح — نهض الإنسان فخطم أغلال الضرورة التي بكته حيناً طويلاً من الدهر ، وخصص شطراً من حياته في التفكير المجرد من كل القيود ، فنظر

(٥) يونيا أو أيونيا (Ionin) إقليم وجزر في الجانب الغربي من آسيا الصغرى على بحر «إيجيه» كان يسكنها التازيون من «يلويونيا» ، وقد سميت يونيا باسم قبيلة من القبائل الإغريقية القديمة ، وقام في هذا الإقليم اثنا عشرة مدينة ، كانت كل مدينة تحكم نفسها حكماً مستقلاً ديمقراطياً ، ولكنها مرتبطة بعضها ببعض بمصالح المشتركة والشعائر الدينية .

ومن أشهر هذه المدن إفسوس (Ephesus) التي يقال إنها مدينة أهل الكهف ، وساموس ، وميليتوس (Miletus) وقد مر بها العرب إلى مَلطية . وكان منها الفلاسفة المشهورون : طاليس المُلطي ، وأنكسمندر ، وأنكسينس ، نسب هذا الاتجاه من الفلسفة إلى هذا الإقليم ، ويقل الفلسفة اليونانية والفلاسفة الهليونون .

إلى هذه الطبيعة التي ينزعجها بالمظاهر المختلفة ، والكائنات المتنوعة ، وأخذ يتفكر في خلقها ويحاول تحليلها .

وأول ما استرعى منه النظر واستدعى أعمال الفكر، هذا التغير الدائب الذي يطرأ على الأشياء جميعها . فها هو ذا كل شيء — كائنة ما كانت مرتبته في الحياة — يكون بعد أن لم يكن ، ويظل حيناً يقصر أو يطول ، ثم يمحى ويتلاشى كأن لم يكن بالأمس . فأتى جاء وإلى أين ذهب ؟ إنه لم يخلق من العدم ولم يصدر إلى العدم ، بل تكون من مادة موجودة فعلاً ، ثم استحال إلى مادة لا تزال موجودة كذلك ، فهما يكن من أمر هذه الأشياء التي تراها في الأرض أو في السماء ، ومهما يكن من ألوانها المختلفة وأشكالها المتباينة ، فهي جميعاً أجزاء من مادة بعينها ، يطرأ عليها التغير والتحول . فلماذا عسى أن تكون تلك المادة ؟

هذا سؤال عرضته الطائفة الأولى من الفلاسفة في يونيا ، وحاولوا الإجابة عنه .

إذن فقد فكر الإنسان أول ما فكر، في (المادة) التي يتألف منها الوجود . وهذا طبيعي معقول ، لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يفهم أو يسيخ إلا العالم المادى الذى يحيط به . وهو لا يقوى على التفكير في المسائل العقلية غير المحسة إلا بعد

النضوج . فليس غريبا أن تبدأ الفلسفة بالتفكير في المادة التي خيل إليها وقتئذ أن لا وجود لغيرها، وأن ليس الإنسان نفسه إلا ظاهرة مادية من ظواهرها، ثم تدرج صاعدة حتى تصل إلى التفكير المجرد المطلق عند أفلاطون وأرسطو .

وكان أعلام تلك المدرسة اليونية رجال ثلاثة : طاليس ، وأنكسمندر ، وأنكسيمنس .

طاليس (Thales)

٦٢٤ ق.م — ٥٥٠ ق.م (تقريبا)

أرسل الإنسان بصره إلى الكون يستطلع تلك المادة التي تتكون منها الأشياء جميعا، والتي ترتد إليها الأشياء جميعا، وإذا التمس الفكر الإنساني مادة تكون أصلا لكل ما يشمل الوجود من ظواهر، فن يصادف إلا عددا قليلا من ألوان المادة التي يجوز عقلا أن تكون كذلك، إذ لا بد تلك المادة الأولية المنشودة أن تكون مرنة شديدة المرونة في قابليتها للتشكل في صور مختلفة، وألا تكون محدودة الصفات محصورة الخواص حتى تنسج لكل شيء، أفلا تستطيع أن تحزر ماذا تكون تلك المادة الأولية عند قوم يتأخمون البحر، قترخ في تفوهم صورته ، ويلوى في أسماعهم هديره كلما أمسى مساء أو أصبح صباح؟ إنها الماء !

فليس عجيبا إذن أن ينهض طاليس ، أقل فيلسوف عرفته الدنيا وأجمع على فلسفته المؤرخون ، ويظهر بأن الماء هو قوام الموجودات بأمرها ، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر إلا الاختلاف في كمية الماء الذي يتركب منها هذا الشيء أو ذاك .
أليس الماء يستحيل إلى صور متنوعة فيصعد في الفضاء بخارا ، ثم يعود فيهبط فوق الأرض مطرا ، ثم يصيبه برد الشتاء فيكون ثلجا ؟ وإذن فهو غاز حينا ، ومائل حينا ، وصلب حينا . وكل ما يقع في الوجود لا يخرج عن إحدى هذه الصور الثلاث .

كان الماء عند طاليس هو المادة الأولى التي صدرت عنها الكائنات وإليها تعود ، وقد ملأ عليه الماء شعاب فكره حتى خيل إليه أن الأرض قرص متجمد ، يسبح فوق بلج مائية ليس لأبعادها نهاية . ويرجح أرسطو أن يكون طاليس قد خلص إلى هذه النتيجة لما رأى أن الحياة تدور مع الماء وجودا وعدما ، فتكون الحياة حيث الماء وتنعدم حيث ينعدم .

تلك خلاصة موجزة لرأى طاليس في نشأة الكون ، وقد كان طالسا بالرياضة ، عالما في الفلك ، حتى قيل إنه تنبأ بكسوف الشمس الذي حدث سنة ٥٨٥ ق.م قبل وقوعه ، وقيل أيضا إنه علم المصريين كيف يقيسون ارتفاع الهرم بواسطة ظله ، وإنه

ابتكر طريقة لمعرفة أبعاد السفن من الشاطئ بالوقوف على نسر عال من الأرض ؛ ولكنه في الفلسفة لم يؤثر عنه إلا هذان المبدآن : الكون يتألف من ماء ، والأرض قرص يسبح فوق ماء !

وإذا كانت هذه الفكرة الساذجة هي كل إنتاجه الفلسفي ، فكيف جاز لنا أن نحشره في زمرة الفلاسفة ، بل نجعل على أنه أبو الفلسفة ومنشئها^(١) ؟ ولكنك إن كنت تستطيع أن تنكر على الفلسفة المائية خطرها وقدرها ، فلن تنكر على طاليس أنه أول إنسان حاول أن يفسر الكون ، لا بالأساطير ولا بقوى الآلهة المتعددة التي اتخذها أسلافه ، بل على أساس علمي ، وسواء فشلت محاولته أم لم تفشل ، فهي المحاولة الفلسفية الأولى على كل حال . ولم تطالب طاليس أن يأتيك بتعليل صحيح للكون ؟ ألا يكفيك أنه أثار المشكلة لخلفه ؟ ألا يكفيك أنه وضع الأساس بقاء من بعده يقيمون البناء عليه ؟ ثم ألا يكفيك أنه طبع الفلسفة طابعاً خاصاً ظل يلزمها إلى عهد سقراط ؟ نعم ، هو أول من أدرك أن هذه الكائنات المتباينة لابد أن تكون قد صدرت عن أصل واحد ، ثم أخذ يبحث عن ذلك الأصل ، فشقي بذلك الطريق ، وأخذت الفلسفة تدور حول هذه المشكلة وتجيّب عن سؤاله : رأى طاليس

(١) يجمع المحدثون على أن طاليس أحد الحكماء السبعة ، ونصّه هؤلاء الحكماء لم تثبت تاريخياً ، نعم إن انخطوا في مد السبعة لم يخطئوا في مد طاليس أحدهم .

أن الماء أصل الوجود، وقال أنكسمندر : بل هو مادة لا تحدها حدود ، وأعلن أنكسيمينس أنه الهواء ، وذهب الفيثاغوريون إلى أنه العدد ، وأجاب هيرقليطس بل هو النار ، وردّه إميدوقليس إلى عناصر أربعة ، وقال ديمقريطس : إنه ذرات ... وهكذا لبث الفلاسفة يقتفون أثر زعيمهم طاليس في جوهر البحث وأساسه . وإذن فطاليس هو الذى صبغ الفلسفة فيما قبل سقراط بتلك الصبغة المادية التى عرفت بها ، وحسبه ذلك خطرا .

أنكسمندر (Anaxemander)

٦١١ ق م - ٥٤٧ ق م (تقريباً)

كلا ! لا يمكن أن يكون الماء أصلاً للوجود، فهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكل ، فهو ذو صفات معروفة معينة تستطيع أن تميزه بها عن المواد الأخرى ، ومعنى ذلك أن ثمت صفات تناقض صفات الماء ، (لأنك لا تدرك الصفة إلا إذا أدركت نقيضها ، فلا تفهم الحرارة إلا اذا اقترنت فى ذهنك بالبرودة ، فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الخصائص والصفات) . ومادام الأمر كذلك ، فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعاً على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذى صفة

معينة معروفة . إنما أصل الكون مادة لا شكل لها ، ولا نهاية ولا حدود .

هكذا قال أنكسيمندر ثاني فلاسفة المدرسة اليونية ، والذي يقال عنه إنه كان تلميذا لثاليس لأنه عاصره وعاش معه في مَلَقِيَّة ، وكان واسع العلم بالجغرافيا والفلك ، وربما كان أول فيلسوف يوناني كتب رسائل في الفلسفة ، ولكنها فقدت ؛ وقوله هذا الذي أشرنا إليه مرود عليه ، لأنه لا يمكن كذلك أن تنشأ الأشياء كلها ولها هذه الصفات المختلفة من مادة لا شكل لها . وإلا فن أين جاءت صفات الحديد والنحاس والخشب وما إلى ذلك وهي مختلفة كل الاختلاف مع أنها اشتقت جميعا من مادة واحدة لا تميزها صفات كما يقول ؟

كذلك لم يستطع أنكسيمندر أن يوضح في جلاء كيف تكون العالم — أو العوالم المتعددة كما كان يعتقد — من تلك المادة التي يحتملنا عنها ، وكل ما تظفر به منه شرح غامض لا تكاد تبين منه صورة جلية . ولكنه قدم لنا رأيا في نشأة الحياة وتطورها فوق الأرض لعله قريب جدا مما وصل إليه العلم الحديث في أواخر القرن الماضي ، فقد كان يرى أن الأرض كانت سائلا ثم أخذت تتجعد شيئا فشيئا ، وفي خلال ذلك كانت تنصب

فوق الأرض حرارة لائحة تجف من سائلها بخارا يتصاعد ويكون طبقات الهواء . فهذه الحرارة عند ما التقت ببرودة الأرض كوّنت الكائنات الحية ، وقد كانت تلك الكائنات أول أمرها منحلة ، ثم سارت في طريق التطور إلى درجات أعلى فأصل بما فطر فيها من دافع غريزي يدفعها إلى الملازمة بين أنفسها والبيئة الخارجية . إذن فقد كان الإنسان في أول مراحل حياته متمكنا تعيش في الماء ، فلما انحصر الماء بفعل التبخر اضطرت الأسماك المختلفة إلى الملازمة بينها وبين البيئة ، فاقبلت زعانفها على مر الزمان أعضاء صالحة للحركة على الأرض اليابسة ، وهي ما ترى من أرجل وأيد ، ولعلك مدرك في سهولة ما بين هذا الرأي ونظرية "دارون" من شبه .

أنكسيمينس (Anaximenes)

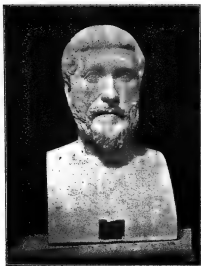
٥٨٨ ق.م - ٥٢٤ ق.م (تقريباً)

إذا كان الماء الذي فرضه طاليس أصلاً للكون لم يصادف من العقل اطمئناناً ، لأنه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره ، وإذا كانت مادة أنكسيمندر التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد ، فقد نهض أنكسيمينس واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص الماء ، وفيها الصفات التي تعوز مادة

أنكسيمندر : ألا وهى الهواء ، فهو ذو صفات معروفة لا تنكر ، وهو فى نفس الوقت يشيع فى كل أنحاء الوجود ، يملأ الأرض ويملأ فى نظره جوانب السماء ، بل ويتغلغل فى الأشياء والأحياء مهما دقت . أليست الحياة فى صميمها أنفاسا من الهواء ترتد فى الصدر شيئا زفيرا ؟ إذن فهو الجوهر الأول الذى صدرت عنه جميع الكائنات ، يتكاثر حيثما يكون شيئا ، ويتغلغل حيثما يكون شيئا آخر ، والهواء إذا أمعن فى تحطئه انقلب غارا ، فإذا ارتفعت كسوت الشمس والأقمار . وإذا هو أمعن فى التكاثر انقلب صحابا ، ثم أنزل السحاب ماء ، ثم تجمد الماء فإذا هو تربة ومغزور . هذا وليست الأرض إلا قرصا مسطوحا يسبح فى الهواء .

وقد يظن الباحث للوهلة الأولى أن أنكسيمينس قد انحط بالفلسفة عن المستوى الذى كان قد بلغه أنكسيمندر ، ذلك لأنه عاد إلى موقف طاليس ، يفرضه أن العنصر الأول الذى نشأ منه الكون كان مادة معينة محدودة ، ولكن مهما قيل فى هذا فلا شك فى أن أنكسيمينس قد تقدم بالفلسفة خطوة إلى الأمام بعد أنكسيمندر ، إذ كان هذا الأخير مهوشا غامضا حين أراد أن يبين كيف تُخرج المادة التى لا شكل لها هذه الأشياء التى

تراها . أما أنكسيمينس فيعال تنوع الأشياء بالتخلخل والتكاثف ، ولو أننا أخذنا بنظرية هؤلاء الفلاسفة القدماء من أن أنواع المادة على تعددها واختلاف ألوانها إنما نشأت في الأصل من نوع واحد لاعتبرتنا مشكلة صيرة ، هي هذا الاختلاف الذي نراه في صفات العناصر الموجودة بيننا ، فثلا لو كانت هذه الورقة مكونة حقيقة من هواء ، فم نعل لونها ومائر صفاتها ؟ إما أن تكون هذه الصفات موجودة في أول الأمر في المادة الأصلية أولا ، فإن كانت موجودة فيها نتج أن المادة الأولى لم تكن مادة واحدة متجانسة كالهواء ، ولا بد أنها كانت مزيجاً من أنواع مختلفة من المادة ، وإن كانت غير موجودة فيها فكيف نشأت للأشياء خواصها ؟ كيف تخرج من الهواء تلك الصفات التي نراها في الأشياء مع أنها ليست فيه ؟ لعل أيسر سبيل للتخلص من هذه المشكلة هي أن نبنى الكيف على أساس الكم ، فنعل الأول بالشأن ، بمعنى أن صفة الشيء نتيجة كمية المادة التي تشغل الحيز ، وذلك ما قصد إليه أنكسيمينس بالتخلخل والتكاثف .



فيثاغورس

الفصل الثاني

(The Pythagoreans) الفيتاغوريون

أطلق عليهم هذا الاسم نسبة إلى زعيمهم فيثاغورس (Pythagoras) ، وهو شخصية قوية رائعة تستوقف النظرين صفحات التاريخ ، ولكنها مبهمة غامضة ، لا تكاد تستبين العين قسماها في وضوح وجلاء ، فكأنما هو عملاق يروح ويغدو وراء ستار ، فلا يرى منه الراى إلا ظلًا هائلًا يتردد في جثة وذهاب ، وإنما طمست معالمه لاختلاف الرواية في ترجمته اختلافا واسعا ، ولمّا شاع عنه من الأساطير والقصص . فبين أيدينا تراجم ثلاث كتبت عنه بعد موته بمئات السنين ، فانتقلت له من الأخبار والمعجزات ما شاء وهم كاتبيها ، حتى أصبح فيثاغورس أقرب الى أبطال الخيال منه الى أشخاص التاريخ .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في ترجمة حياته ، فقد استطاع المؤرخون أن يستخرجوا من أشتات الروايات طائفة من الحقائق الصحيحة . ولد فيثاغورس بين سنتي ٥٨٠ و ٥٧٠ ق.م في جزيرة « ساموس »^(١) حيث درج في طفولته وشبابه ، ثم هاجر

(١) سماها الشيرتاني « ساميا » وابن أبي أمية « ساموس » .

منها الى كروتونا (Crotona) في جنوبي إيطاليا ، ويقال إنه صرح على مصر وبعض بلاد الشرق فطاف في أرجائها قبل أن يلقى عصا تسياره في كروتونا . ولم يكن يستقر فيها حتى أنشأ الجمعية الفيثاغورية ، وظل على رأسها يقودها ويدبر أمرها بقية حياته ، ولم تكن تلك الجمعية في أول أمرها مدرسة فلسفية ، بل كانت جمعية تدعو الى الإصلاح الدينى ومكارم الأخلاق ، وطهارة النفس من الرجز والدنس ، وكان أعضاؤها يرتدون لباسا أبيض شعارهم ، قد أثروا في عيشهم الخشونة والتقشف ، لأن الجسم لم يكن في رأيهم إلا سجنًا حبس فيه الروح ، فينبغى أن نحطم من قيوده وأغلاله ما وسعنا التحطيم ، ولا بد لنا أن نسلك بنفوسنا كل سبيل لتخليصها من سجنها على ألا يكون الانتحار سبيلًا مشروعًا " لأن الإنسان ملك لله " .

ولعل ما حدا بفيثاغورس الى إنشاء هذه الجمعية رغبة قديمة كان يطمح الى تحقيقها منذ شبابه ، ذلك أن طاعية جبارا يدعى " بوليكراتس " كان يحكم ساموس وطن فيثاغورس ، وكان يسوم أهله التل والعذاب ، فكان ذلك حافزًا لفيثاغورس في مستهل حياته على التفكير في النظم الاجتماعية القائمة ، ومن أى تواجها أصيبت بالفساد ، فلما اكتبل فضوجه العقل ، وكتبت له الزعامة

الفكرية وهو في كروتونا أراد أن يكون جماعة مثالية ، تحقق النبل الأعلى الذي ينشده ، فوثق بين أعضائها برباط الأخاء ، ودعاهم أن يسلكوا في الحياة صراطا مستقيما يلتزمونه مهما كلفهم ذلك من عناء .

ولم تكن هذه الجماعة سياسية بالمعنى الذي نفهمه اليوم ، ولكن صرعان ما اصطدمت شعائرهم ونظمهم بالسياسة ، لأنهم أرادوا أن ينشروا مبادئهم ويفرضوا تعاليم على أهل "كروتونا" فتج عن ذلك اضطهاد الحكومة للفيثاغوريين ، فأحرقت مكان اجتماعهم ، وفتقت شملهم ، وقتلت بعضهم وشردت آخرين ، غير أن الجماعة استمرت قوتها بعد ، واستمرت في عملها ، ولكن لم يسمع عنها شيء يستحق الذكر بعد القرن الخامس قبل الميلاد .

كانت الجمعية الفيثاغورية ذات نزعة صوفية غامضة ، وهذا ما جعل الناس يحوكون حولها الأساطير ، كما كانت لهم نزعة علمية وفنية تستحق التقدير ، ففرقوا الصناعات والفنون والرياضة البدنية ، والموسيقى ، والطب ، والعلوم الرياضية . حتى روي أن فيثاغورس ابتكر ٤٧ نظرية من نظريات أوقليدس (Euclid) ، وحتى يرى بعضهم أن الجزء الأول من كتاب أوقليدس من ابتكار فيثاغورس .

اتصلت تلك الطائفة الفيثاغورية بمذهب يسمى الى شاعر
 قديم يدعى أورفيوس (Orpheus)، قيل فيما روى عنه من الأساطير
 إنه استطاع أن يحرك الجراد بقوة أشعاره وبحر غنائه، فاستمدوا منه
 كثيرا من الموسيقى وأصولها، كما أخذوا عنه القول بتناسخ الأرواح
 من بدن الى بدن، ومن إنسان الى إنسان أو حيوان، ثم اقتفوا
 أثره في حياة الزهد والتعشف وضرورة تطهير النفس وخلصها مما
 يدنسها من آثام الجسم، ولكن الفيثاغوريين سلكوا الى طهارة
 النفس سبيلا قد تبدو عجيبة أول الأمر، وقد يظهر عليها أنها
 لا يربطها بالفرض الذي يرمون اليه علاقة أوصلة، ولكنها في الواقع
 سبيل مؤدية الى الغاية المقصودة. فقد رأوا أن تطهير النفس من
 أدران الجسد لا تكون إلا بالتفكير في الفلسفة والعلوم، لأنهما
 مظهران للنشاط العقلي والروحي، كما أن تمسقهما يؤدي الى إهمال
 الجسد ولتأنيده ... ومن هنا أخذت تصطبغ تلك الجمعية الدينية
الخلقية بالصبغة الفلسفية. واستحقوا من أجلها أن يكونوا فصولا
 في تاريخ الفلسفة، ويتجوا رأيا في مادة الكون هو في الواقع
 استمرار لما سبقهم من الآراء، ولكنه مع ذلك خطوة خطتها
 الفلسفة الى الأمام، إذ نلح فيه انتقالا من المادية اليونانية الى
 محاولة التفكير المجرد الذي لا يقوم على الحس والمادة.
 ويجب أن تنبه هنا الى شيء هام، وهو أننا إذا قلنا الفلسفة

الفيثاغورية فليس معنى ذلك أن كل ما فيها من آراء قال بها فيثاغورس نفسه ، وإنما قالت بها جميعته ، إذ لم يتسنّ العلم بما كان من فيثاغورس نفسه وما كان من تلاميذه .

قال الفيثاغوريون : « إن سبيل معرفة الأشياء أوصافها » ، ولكن أكثر الأوصاف ليست عامة في الأشياء ، فهذه ورقة خضراء ، ولكن ليس كل الورق أخضر ، بل بعض الأشياء لا لون له ، وهذا الشيء حلوى ، ولكن ليس كل شيء حلوى ، وهكذا الشأن في المسمومات والمسموعات والمرئيات وغيرها ، إنما هناك صفة واحدة عامة في كل شيء هو العدد ، فكل شيء جسماني أو غير جسماني له صفة العدد ، وبعبارة أخرى لا يمتاز شيء عن شيء إلا بالعدد ، فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته . هكذا ارتأى الفيثاغوريون ، ولم في ذلك منطق مستقيم إلى حد ما ، لأنك إن أنعمت النظر في الأشياء جميعا وجدتها تتميز عن بعضها بصفات معينة ، فللوردة مثلا خواص تعرف بها ، وللنار خواص بعينها وهكذا قل في كل شيء ، ولكن تلك الصفات أعراض قد تكون وقد لا تكون ، أي أنك تستطيع أن تخيّل في غير عسركونا يخلو من اللون والطعم والرائحة ، ولكن تمت حقيقة لا يمكن أن تخيّل الأشياء بدونها ، وهي العدد . خذ مثلا عشر برتقالات ، فلا يشق

عليك أن تتصور لونها أحمر أو أخضر أو بلا لون ، ولا يشق عليك أن تتصورها حلوة أو مرة أو ملحة أو بلا طعم ، وإذن فهذه الصفات ليست جوهرًا يدوم ما دامت البرتقالات ، ولعلك تستطيع أن تتصورها غير قابلة للعدد . وعلى ذلك تكون قابلية العدد صفة لازمة لا تزول إلا بزوال الأشياء نفسها .

فكر في كل شيء ترالعدد له أساسا ، فنسبة الأشياء بعضها إلى بعض عبارة عن عدد ، فإن قلت إن هذه الشجرة أطول من تلك كان معنى ذلك أن الوحدات الطولية في الشجرة الأولى أكثر عددا من وحدات الشجرة الثانية ، وهذا النظام الذي يشمل الكون هو في حقيقته عدد أيضا ، لأنك حين تقول إن صفوف الجند مرتبة منظمة ، فإنما تعني بقولك أن الجنود على أبعاد متساوية ، يفصل كل جندي عن الآخر عدد من الوحدات القياسية مساوٍ للذي يليه وهكذا ، ثم استمع إلى نغمت الموسيقى وفكر في أمرها تجد لها عددا كذلك ، لأنها ليست في الواقع إلا موجات صوتية واهتزازات وترية تقاس بوحدات معروفة في علم الصوت ، ويقارن بعضها ببعض بعدد تلك الوحدات .

لم تتردد المدرسة الفيثاغورية بعد ذلك في اعتبار العدد أساسا للكون وأصلا لمبادئه ، فكل ما تقع عليه عينك مركب من

أعداد ، أى أن العدد هنا كالماء عند طائيس والهواء عند أنكسيميلس ، فهذه الأرض وذلك القمر والهواء والماء والقلم والمحبرة وما إليها مصنوعة من أعداد ، ولعل ما دفع الفيثاغوريين الى هذا الرأي المجيب خلطهم بين وحدة الحساب ووحدة الهندسة واعتبارهما شيئاً واحداً ، فتحن اليوم لفرق بين الواحد الحسابى الذى هو وحدة العدد والنقطة التى هى وحدة الهندسة ، فالمائة من الكتب مثلاً مكونة من آحاد ولكل واحد منها وجود حقيقى ، أما الخط المستقيم فتكون من نقط وليس للنقطة وجود حقيقى بل هى مفروضة فقط . ولكن الفيثاغوريين ظنوا أولاً أن الواحد والنقطة شئ واحد ، ثم رتبوا على ذلك الفن كل هذه النتائج الغريبة^(١) . فبناء على نظريتهم هذه يكون الخط المستقيم مكوناً من نقط معلوم عددها (كما أن العدد مكون من آحاد معلوم عددها) ، ولما كان السطح عبارة عن خطوط مستقيمة متجاورة ، والجسم عبارة عن سطوح متلاصقة ، إذن فكل كلمة مادية ذات حجم هى عبارة عن مجموعة من النقط يمكن حسابها ، وبعبارة أخرى هى مجموعة من الآحاد ، أى أنها مركبة من الأعداد .

(١) مما لاحظه بعضهم أن كلمة (Figure) فى اللغة الانجليزية معناها شكل أُرعدء وأن كلمة « صفر » فى اللغة العربية تدل على الخلاء أو انعدام العدد . وفى هذا ما يدل على ما كان من خلط بين المعنيتين .

... وقد تقدمهم الفلاسفة بعد تقدماً شديداً أدى الفيتاغوريين إلى تعديل بعض آرائهم .

فالأعداد إذن عندهم مادة الكون مهما اختلفت أشياءه وصوره ، ولما كانت الأعداد كلها متفرعة عن الواحد لأنها مهما بلغت من الكثرة فهي واحد متكرر، كان الواحد أصل الوجود عنه نشأ وتكون .

ولكن الأعداد تنقسم إلى فردية وزوجية ، وهذا علة انشطار الكون إلى محدود ولا محدود ، فالفردى اللا محدود ، والزوجى المحدود، ولكن كيف يرتبط الفردى باللا محدود والزوجى بالمحدود؟
حل نظر وغموض .

وقد وضعوا قائمة بمشر أعداد هي عماد الكون وهي :

(١) الفردى والزوجى . (٢) المحدود واللا محدود . (٣) الواحد والكثير . (٤) اليمين واليسار . (٥) الذكر والأنثى . (٦) المستقيم والمعوج . (٧) السكون والحركة . (٨) النور والظلمة . (٩) الخير والشر . (١٠) المربع والمستطيل .

وقد غلوا في نظرياتهم العددية حتى خرجوا بها عن المعقول، وأبعدوا في الوهم والخيال، فيقولون — مثلاً — ١ نقطة و ٢ خط

منذ ذلك الحين تحطل بعض الشيء من تلك النزعة الطبيعية (الفيزيقية) التي سادت عند فلاسفة يونيا لتستقبل صبغة جديدة — هي صبغة الفلسفة في أصح معانيها — أعنى التفكير المحض فيما وراء الطبيعة وظواهرها ، ولئن كان مجهود المدرسة الفيثاغورية في ذلك الانتقال ضئيلا مملوا بالأوهام فإن الفلسفة مدينة لهم بالمحاولة الأولى في ذلك على كل حال .

وللفيثاغوريين آراء فلكية قيمة ، منها : تفضيهم للفكرة السائدة في ذلك الحين من أن الأرض مركز الكون ، إذ قرروا أن الأرض كوكب من الكواكب التي تدور حول النار المركزية ، وليست هذه النار المركزية هي الشمس ، لأن الشمس نفسها تدور حولها ، وقد كانوا بذلك أوّل من اتجه بالنظر الفلكي هذا الاتجاه الصحيح . الذي أدركه كوبرنيكس وسار به نحو الدقة العلمية شوطا بعيدا .

الفصل الثالث

(١)
الأيليون

بدأت الفلسفة في يونيا — كما رأيت — طبيعية مادية ،
لا ترى إلا أجساما يطرا عليها الكون والتحول والقضاء ، وتعاورها
الحركة والسكون . وانتقلت الفلسفة الى جماعة الفيثاغوريين ،
فانتقلوا بها من تلك المرحلة المادية التي اعتمدت في الوصول
الى حقيقة الكون على الحواس وحدها وما تنقله الى الذهن من
صور ، الى مرحلة لا تقتصر على الحس والمادة ، بل تمدوها
الى الفكر المجرد ، ولكن دفعة الفيثاغوريين لها في هذه السبيل
كانت ضعيفة محدودة ، الى أن أتت لها هذه المدرسة الجديدة
التي قامت في إيليا (Elea) ، فدفعتها الى الأمام دفعة قوية ،
وظفرت الفلسفة على أيديهم بقيس من الحقيقة المنشودة ، وهل
الفلسفة منذ أول عهدها بالحياة حتى اليوم إلا مجهود واحد متصل
الحلقات مرتبط المراحل ، للكشف عن الحقيقة التي تتجوز من
سترها شيئا فشيئا ؟ ولن يزال الإنسان يواصل عطاء البحث

(١) الفلسفة الأيلينية الى إيليا (Elea) وهي مستمرة يونانية كانت
في جنوبي إيطاليا ، وقد ازدهرت من سنة ٥٧٠ — ٤٥٠ ق . م .

والتفكير، ولن تزال الحقيقة تبرز وتبدو وتزداد في الذهن جلاء
ووضوحاً .

إكزوفانس (Xenophanes)

سنة ٥٧٠ ق . م

ولد في كُولُوفُون من أعمال يونيا ، وقضى الشطر الأعظم من
حياته ضارباً في متالك الأرض ، يطوف المدن وينشد فيها
الشعر والغناء في المحافل والأعياد ، ولم يزل يحول ويطوف وينشد
ويغني حتى نيف على التسعين ، ولا يقطع التاريخ إن كان ذهب
إلى إيليا أولاً ، ولكن أخذ عنه — من غير شك — رأس هذه
المدرسة وهو « بارمينيدس » بعض آرائه ، فمن أجل ذلك عدّ
من المدرسة الإيلية .

أخذ إكزوفانس يتقل من بلد إلى بلد ، يروي للناس قصائده
الرائعة ، في الرثاء تارة وفي الهجاء طورا ، ولكنه بث في شأيا أشعاره
آراء في الدين والفلسفة ، جاءت متناثرة كأنما هي عرض غير
مقصود ، وهو بالإصلاح الديني أشد صلة منه بالفلسفة ، فقد
هاجم اليونان في دينهم هجوما عنيفا زعزع العقائد وزلزل
الآلهة التي اتخذها اليونان ، والتي صوروها في الأساطير والأشعار
القديمة في صورة البشر ، فهي تمكر وتخدع وتسرق ، وتغضب

وترضى، وتبغض وتحب، فأخذ إكرونوفس يسخر من هؤلاء الذين استباححت عقولهم أن تسبخ آلهة تولد وتموت وتضطرب مع البشر فيما يضطربون فيه، ويخو بالآلثة المرة على «هومر» و «هزيود» اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة^(١). كلا ! إنما رب الكون إله واحد ، لأن الكمال لا يعتمد، وهو لا يشبه البشر في الصورة أو في نوع التفكير، فهو « كله عين وكله أذن وكله عقل » وهو إذا فكر في الأشياء لا يلقي في التفكير مشقة ولا عناء، لأن التفكير يصدر منه كما يصدر الضوء عن الشمس، ولكنا إذا اتهمنا الإنسان بأنه يصور الله على صورته هو لا على حقيقته كما هي، فسنسائل أنفسنا: وكيف السبيل إلى معرفة الحقيقة المطلقة مجردة عن فكر الإنسان، وهنا يجيب إكرونوفس نفسه فيقول : « لم تر الدنيا ولن ترى إلى الأبد رجلا يستطيع أن يعرف الإله معرفة صحيحة دقيقة... وحتى لو شئت المصادفة لإنسان أن يقول في الله الحق كاملا . فهو نفسه لن يعرف أنه يقول الحق » .

(١) وما خلف لنا الدهر من آثاره هذه العبارات : « ... ولكن الإنسان القاني يظن أن الآلهة تولد كما يولد ، وتموت كما يموت ، ويحبسها كما يدرك هو بحواسه ، ويبحث منها الصوت ، ولها مثل ماله من أعضاء ... نعم ، ولو كان قبيل أو الثيران أو الأسد أيد تستطيع أن ترمي بها كما يفعل الإنسان لصورت الخيل الآلهة في صورة الخيل ، والثيران في صورة الثور؛ فكل منها يتصور الآلهة في أجسام كأجسامها . كذلك الأتيويون يحقنون آلهتهم سودا فطس الأنوف ، والتراتيون يحقنون على الآلهة شعرا أحمر وحيونا زرقا » .

ولم يعتقد إكزوفنس أن العالم شيء والله شيء آخر، يحكمه وهو منفصل عنه كما يحكم القائد جنوده ، بل الله والعالم حقيقة واحدة، وإذن فقد كان مذهبه أقرب شيء إلى الحلول .

من ذلك ترى أن إكزوفنس كان ممتما للفيثاغوريين ، فلم يعد واحدهم الحسابي يقتضيه ويرضيه ، بل الواحد عنده هو الكون بأسره لا يعتريه تغير ولا تبدل ولا فناء، هذا الكون بل هذا الإله لا يتعدّد، وقد جاء بعده « بارمنيدس » وبني الفلسفة الإلالية على هذا الأساس، كما سترى بعد قليل .

وقد رأى « إكزوفنس » في العالم رأيا نجح أن نوجزه قبل أن نطوى عنه الحديث، فقد صادفته في أنحاء الأرض التي جاس خلالها قواقع وأصداف وآثار لأسمائك ، فأيقن أن هذا اليايس قد نخرج من البحر أولاً وسيفوص في البحر مرة ثانية ، وبذلك ينمحي البشر من الوجود، ولكن الأرض ستعود تترقع مرة ثانية، وسيبدأ الإنسان سيرته الأولى، ثم تفوص الأرض وينمحي الإنسان، وهكذا دواليك . فأما الشمس والنجوم التي تراها سابحة في الفضاء فقطع من البخار المشتعل ، ولا تدور الشمس حول الأرض، بل تمضي في خط مستقيم ، حتى إذا دامها الليل اختفت في الأفق البعيد إلى خير رجعة، ثم تولد في طام النيب شمس جديدة تشرق

علينا في الصباح، وهكذا تطلع على الناس في كل يوم شمس تنشأ
أثناء الليل من بخار الماء ... ومهما سخّرنا اليوم من ذلك الرأي
الساذج، فقد كان له أثر قوي في هدم عقائد اليونان الباطلة، وكان
تقصها غرضاً يعل على إكزوفنس كل أفكاره، فقد أراد بهذا
الرأي الذي قد نهزأ منه أن يفتح الناس أن هذه الشمس وما إليها
مهما بلغت من القسوة لا يجوز أن يتركها الإنسان مترلة العبادة
والتقديس لأنها تزول وتضئ .

پارمينيدس (Parmenides)

ولد في إيليا سنة ٥١٤ ق م، ولم يكد يبلغ حد النضوج
حتى أجال النظر في جوانب الكون، يتفكر في خلق السماء والأرض
وما بينهما، يتمس لهذه الأشياء المتناثرة في ظاهرها علة جامعة،
وأصلاً شاملاً، فرأى الأشياء قلباً حولاً، لا يكاد شيء منها يستقر
على حال لحظة واحدة، فهو في غد غيره اليوم، بل قد يكون ملء
ناظريك الآن ويضئ غداً، فهذا الرجل الذي تراه أمامك ولا تشك
في وجوده، سيذول وينمحى بعد حين، ويصبح كأن لم يكن،
فأنت على حق إن قلت إنه موجود، وأنت على حق إن قلت إنه
غير موجود، لأن الوجود وعدم الوجود يتعاورانه فهو هذا وهو
ذاك، وقل مثل ذلك في كل شيء . وقف بارمينيدس وسط هذا

العباب الزاخر من الأشياء، ينشد الحقيقة الدائمة الثابتة الخالدة، التي لا يتأثرها تغير ولا فناء . نظر إلى الأشياء فأدرك أنه إنما يحس منها صفاتها، وهذه الصفات متغيرة فانية ، إلا شيئاً واحداً ثابتاً هو الوجود (Being) . نصفة الوجود هي جوهر الكون، هي أصل الكائنات جميعاً ، بل هي وحدها الحقيقة وكل ما صداها وهم خادع . وهو إذا ذكر الوجود فلا يدخل في حساب الأشياء التي تقع تحت الحس، لأنها فانية، وإذن فهي لا تستقيم مع خلود الوجود، إنما يعني وجوداً — أى كينونة — لا يتغير ولا يصير، ولا ينشأ ولا يفنى ، وليس له ماض ولا حاضر ولا مستقبل . بل هو يمتد حتى يستوعب الأبد والأزل دون أن يسرف معنى الزمن — لأن الزمن تغير وتحول — والوجود وحدة لا تنقسم ولا تنجزأ، ولا نظراً عليها الحركة والاضطراب — لأنها صورة للتحوّل وليس التحوّل من صفاته — وليست للوجود صفات إلا صفة واحدة هي الوجود .

ذلك — من غير شك — تجريد في الفكر لم تمهده الفلسفة من قبل ، فهو لم يتمس علة الكون في ماء ولا هواء مما يرى بالعين ويحس باليد ، ولم يتمسه في العدد الذي يتصل بالأشياء المحسنة صلبة وثيقة ، بل أنكر الأشياء جميعاً واعتبرها في حكم العدم

واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس ، بل بالعقل المجرد الخالص ، أعنى بها الكينونة — أى الوجود — ولكن الطفرة متمذرة مستحيلة ، فلم يستطع بارمنيدس أن يثبت على تجريده الفكرى إلى النهاية ، بل انكفأ راجعا إلى المادة ، يتمسك عندها القالب الذى يصب فيه فكره ، لحقيقة الكون وجود مطلق غير مقيد ، ولكنه يشغل حيزا من مكان ، وهو كرى فى شكله !! والحيز والشكل من صفات المادة التى تلازمها وتميزها .

من أجل هذا اختلف المؤرخون فى النظر إلى بارمنيدس ، ففريق يضعه فى طليعة القائمين بالمذهب العقلى (Idealism) لأنه أنكر الأشياء ولم يحسب لها حسابا باعتبارها صورا زائفة باطلة ، توهمنا بها الحواس الخادعة ، أى أنه لا يؤمن بالحواس ، ويرفض ما تقدمه إليه من صور رفضا قاطعا ، ولا يركن إلا للعقل وحده يستوحيه ويستهديه فى سبيله إلى الحق الخالد . وفريق آخر يصير على حشره فى زمرة الطائفة المادية الطبيعية الحسية ، التى ترى من الكون مادة تدرك بالحس . ألم يصور لنفسه الكون كريا تحته الحدود ويشغل المكان ؟ وهل يكون ذلك إلا مادة ؟

وقد يتى هذان الشطران المتناقضان عند « بارمنيدس » دون أن يؤلف بينهما ، بل دون أن يدرك تناقضا بينهما . فأما خلفاؤه

— امينوقليس وديمقريطس — فقد تناولوا الشطر المادى وأقاما على أساسه فلسفتيهما ، فإن كان الوجود لا يطرأ عليه الكون والفساد ، والوجود قوامه المادة في رأيهما ، إذن فالمادة لا تستحدث ولا تنفنى . وأما ما نرى من حدوث الأجسام وفنائها ، فهو تجمع الذرات المادية أو تفرقها ؛ أما جوهرها وحقيقتها فأزلى أبدى .

وبقى الشطر العقلى المجرد من فلسفة بارمنيدس لا تمتد إليه يد البحث حتى أدركه أفلاطون فهذهبه وسما به إلى مستوى التجريد الخالص .

وأنت ترى من ذلك في وضوح أن بارمنيدس كان حلقة الاتصال بين مرحلة طبيعية حسية سبقته ، ومرحلة عقلية ستجئ من بعده .

زِينُو (Zeno)

ولد في إيليا نحو سنة ٤٨٩ ق.م ، انتهت به الدراما والبحث إلى أن يذهب مع بارمنيدس فيما ذهب إليه ، وأخذ يكتب فصولا لا يضيف فيها إلى الفلسفة جديدا ، بل يؤيد بها رأى سالفه .

فهو يرى ما ارتآه بارمنيدس في نظرية «الوجود» وفي أن عالم الحس وهم باطل ، يعتريه التغير والزوال ، مع أن الحقيقة الخالدة لا تتغير ولا تزول ، ولكن لم يرد أن يسوق الفكرة ليفرضها عليك

فرضا ، لا يستند إلى الحجّة المقنعة والدليل المبين ، بل يسلك بك طريقا مستقيمة ، إلا تكن مؤدية إلى غاية من اليقين الثابت فهي تلقى في نفسك الحيرة ، وتبعثك على التفكير .

انظر إلى العالم الحسى ، أعنى عالم الأشياء : الأرض والسماء وما يحويان من الجوامد والأحياء ، تلاحظ فيه خاصيتين واضحتين : فهو متغير متحول ، وهو كثرة من الأفراد والأنواع والأجناس . ونحن إنما نزم لك أن حقيقة الكون لا تعرف ذلك التغير والتحول ولا هذه الكثرة المتناثرة ، فهي ثابتة على صورة واحدة ، وهى شىء واحد لا كثرة فيه . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن جوهر الكون حقيقة لا تتحرك ولا تتعدّد ، فأما الحركة التى نراها نظراً على الأشياء ، وأما تعدد الكائنات ، فكلاهما مستحيل لا يؤيده الدليل . وإذا ثبت ذلك لزم أن يكون مبعثهما — أى الأشياء نفسها — مستحيلا كذلك . وإنما هى ظلال تتفدع بها الحواس ، لا تمت إلى الحقيقة قصدا بسبب ، اللهم إلا إن كانت سيرا تكن الحقيقة وراهم . وهالك الدليل على بطلان الكثرة والحركة :

١ — الدليل على بطلان الكثرة :

إن كانت الكثرة حقيقة واقعة — ونعنى بالكثرة أن الكون ليس شيئا واحدا بل وحدات كثيرة متراكمة — كان الكون

لا متناهيا في الكبر، ولا متناهيا في الصغر في وقت واحد . فهو لا متناه في الصغر لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت أولا ، ولا بد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم ، لأنه إن كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة وأصبحت قابلة للاقسام إلى وحدات أصغر منها ، فإذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم أن يكون الكون الذي يتكون منها لا حجم له كذلك ، لأنه حاصل جمعها .

وكذلك يكون الكون لا متناهيا في الكبر، لأن له جرما لاشك فيه ، وكل جرم قابل للاقسام إلى جزئيات لانهاية لعدددها ، ومهما بلغت تلك الجزئيات من الصغر، فهي إذا ضربت في عدد لانهاية ، كان الناتج كونا عظيما يمتد الى ما لا نهاية .

وإذن نفرض الكثرة يؤدي إلى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معا منطوق سليم ، فلم يعد أمامك سبيل إلا أن تنكر إنكارا باتا . وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وأن هذه الأجزاء التي تراها متفرقة باطللة ليس لها وجود .

٢ - الدليل على بطلان الحركة :

(١) إذا أردت أن تقطع مسافة ما ، فسقط نصفها الأول وبقى أمامك نصفها الثاني ، ثم سقط نصف هذا النصف وبقى

نصفه الآخر، وهكذا ستظل تقطع نصفاً ويبقى نصف إلى مالا نهاية،
وإذن فلن تصل إلى غايتك المقصودة إلى الأبد .

(ب) تسابق رجل وسلحفاة، فذهب أن السلحفاة تقدّمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ الرجل : نظرا لبطء سيرها . وكانت سرعة الرجل عشرة أمثال سرعة السلحفاة . فلما بدأ الرجل وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السلحفاة، وجد أنها قد تقدّمت مترا (أى عُشر المسافة التي قطعها هو) فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة قد تقدّمت عُشر المتر ، فإذا قطع هذا العُشر، تكون قد تقدّمت جزءا من مائة من المتر، وهكذا يظلان إلى مالا نهاية، فلو ظل المتسابقان إلى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة .

(ح) إذا انطلق سهم في الهواء، فلا بد أن يكون في أية لحظة زمنية ثابتا في مكان معين، لأنه لا يجوز أن يكون في اللحظة الواحدة في مكانين مختلفين، ولكن إذا كان السهم في كل جزء زمني ما كان في مكان بعينه، لزم أن يكون في مجموع الفترة الزمنية ما كان كذلك، لأن استمرار السكون ينتج سكونا ولا يولد حركة .

من هذه الأمثلة الثلاثة، يتضح أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خيل اليها أنها حقيقة واقعة، لأنك — كما ترى — إن فرضت حدوث الحركة، توّزّطت في سلسلة من المتناقضات، لا تستقيم مع العقل والمنطق .

وليست هذه الفروض التي يتقدم بها "زينو" صيدانية تافهة، كما يبدو للنظرة السبيل، بل قد آثارها مشكلة لا تزال حتى اليوم مجال البحث والنظر، هي مشكلة الزمان والمكان: هل هما محدودان أم لانهائيان؟ فثلا مجرد القول أن تم مكانا اعتراف ضمنى بأنه محدود. ولكننا نعود فنقول من جهة أخرى ماذا صمى أن يكون خارج تلك الحدود غير مكان آخر وأتو الى مالا نهاية؟ وإذن فالمكان لا نهائى ولا تحدّه الحدود !!

أما زينو هذه المشكلة وهو فى سبيل البرهنة على استحالة الكثرة والحركة، وقد خلص من ذلك الى نتيجة التي كان يرمى اليها، وهي أنه مادام فى فرض الكثرة والحركة كل هذا التناقض فلا يمكن أن تكونا حقيقتين، ولا بد أن يكون فى الوجود كائن واحد — كما قال بارمنيدس — هو الوجود نفسه، فى وحدة لا تعرف التعدد، وفى سكون لا يعرف الحركة. وصل أساس هذا التناقض نفسه، أنكر "كانت" فيما بعد حقيقة المكان والزمان وقور أنهم باطلان وليس لهما وجود فى الواقع الخارجى، بل هما من خلق أنفسنا، وحيلة اخترعتها عقولنا لتستعين بها على التعبير عن أفكارنا، إذ كنا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً مطلقاً بمزمل عنهما.

ولما كان مبعث هذا التناقض كله هو اختلاف فى حقيقة

الكون — هل هو واحد فقط ليس له مكان بحكم واحديته ولا زمان بحكم سكونه ؟ أو هو كثير توجد وحداته في المكان وتحرك في الزمان ؟ — فقد تقدم هيجل (Hegel) في العصور الحديثة بحل يوفق بين الطرفين ، فليس الكثير والواحد طرفين متناقضين فيما يرى ، بل هما وجهان لحقيقة واحدة يلتقيان في نهاية الأمر لو أنك سموت بتفكيرك الى مرتبة فوق المستوى الضيق المعهود . يقول "هيجل" إن الكية في معناها الصحيح هي كثير في واحد ، وواحد في كثير ، ولا يمكن الفصل بين العنصرين . فكومة القمع وحدة ولكنها تتألف من أجزاء كثيرة ، فهي واحد إن نظرت اليها من ناحية ، وهي كثير إن نظرت اليها من ناحية أخرى . وقل مثل ذلك في كل شيء ، هو واحد باعتبار جمته ، وهو كثير باعتبار وحداته التي يتألف منها . ومن الخطأ أن تحاول التفريق بين هذين الوجهين ، فلو تجدد واحدا لا يتكوّن من وحدات كثيرة ، ولو تجدد وحدات لا تتألف في واحد ، ولو حاولت ذلك كنت كن يريد أن يظفر بمصا لها طرف واحد .

وقد كان أرسطو يعدّ زينو مخترع الجدل ، وليس يعني أى جدل ، إنما معنى الجدل الفلسفي ، وهو البحث على الحقيقة من طريق المناقشة والحوار وإظهار المتناقضات من هذا النمط ، وهو نوع مهر فيه أيضا " أفلاطون " و " كانت " و " هيجل " .



وأيا ما كان فقد خطت الفلسفة الإلالية بالفكر الإنساني خطوة فسيحة نحو توحيد الحقيقة ، والتوحيد — كما تعلم — هو الهدف الذى يسير العقل نحو الوصول إليه فى كل ناحية من نواحيه : يُقصد إليه فى الدين فنراه يسير من تعدد الآلهة إلى توحيدها ، ويقصد إليه فى العلوم فنراه يجمع أشتات الحقائق تحت طائفة محصورة من القوانين ، ويقصد إليه فى الفلسفة فينشد جوهرها واحدا يطوى تحت لوائه كل ظواهر الكون ؛ مهما اشتدت تباينا وتناقرا .

إلا أن توحيد الحقيقة عند الإيليين ، لم يكن تاما كاملا ، فلو أنعمنا النظر فى فلسفتهم ألفينا فيها غموضا . فقد زعموا أن جوهر الكون وحقيقته هو الوجود نفسه ، ثم جمدوا عند هذا الحد ، ولم يبينوا كيف صدرت الأشياء من تلك الحقيقة الأولى ، بل عمدوا إلى إقامة الدليل على بطلانها . فهل يريد " زينو " أن ينكر العالم الحسى بتاتا ؟ هل ينكر أنه كان يمشى فى شوارع " إلبيا " ؟ وإذا مذهب يدعه فهل ينكر أنه مذهبها ؟ وهل إذا خرج من بيته إلى مكان آخر ينكر أنه تحرك ؟ الظاهر أنه لا يريد ذلك ، وإلا كانت فلسفته مهزلة ، وهب أنه يريد أن يقول إن هذا العالم

الحسى وهم، فذلك لا يمنع من المطالبة بتعليل هذا الوهم نفسه :
 كيف نشأ، وما علاقته بالحقيقة الخالدة ؟ ثم أليس الوهم في ذاته
 حقيقة كالحقيقى سواء بسواء، كلاهما موجود وكلاهما ينشد صوته ؟
 سمّ هذا الكتاب الذى بيدك وهما ، أو سمّه حقيقة ، فلا نحسب
 أن اختلاف الأسماء يزحج الموقف قيد أنملة . وبناء على هذا
 تكون الفلسفة الإيلية قد خلفت وراءها عالين يقفان جنباً إلى جنب ،
 دون أن تؤلف بينهما فى وحدة متناسقة : عالم الحقيقة — أى الوجود
 — وعالم الوهم — أى الأشياء — .

ولعل الإيليين قد اضطروا إلى هذه التثنية اضطراباً ، حين
 أعجزهم تعليل نشأة العالم الحسى من الحقيقة الخالدة . وقد كان
 ذلك العجز محتملاً لا مفتر منه ما داموا قد فرضوا الحقيقة مجردة من
 الصفات والحركة ، وإذن فيستحيل أن يخرج عالم ملء بالصفات
 والخصائص من أصل غير ذى صفة أو خاصية .

ألقِ بنظرك إلى الوراء ، لترى معالم الطريق التى سلكتها
 الفلسفة من أول عهدنا حتى تركها الإيليون . فقد استهلت
 المدرسة اليونية تفكيرها بإثارة هذا السؤال : ما هو الأصل الأول
 الذى تفزعت عنه الأشياء ؟ وأجابته هى نفسها بأنه الهواء أو الماء
 أو ما إليهما . ثم أعقبتها المدرسة الثانية — أعنى الفيتاغوريين —

فاتمى بها التفكير إلى أنه الأعداد الرياضية ، ثم تلتها المدرسة الثالثة — وهم الإيليون — فقررت أنه الوجود المطلق المجرد .

أمعن النظر إلى آراء هذه المدارس الثلاث ، تجد أن الأولى قد أضافت إلى أصل الأشياء كماً وكيفاً ، لأنها فرضت أنه مادة ذات حجم وصفات ، وأن الثانية قد أنكرت أحدهما وأبقت الآخر ، أنكرت كيف وأثبتت الكم ، فاصل الكون أعداد رياضية لها كمية وليس لها صفات . وأن الثالثة قد جردته من الكم وكيف جميعاً ، فلا هو كمية مادية تقبل التجزئة ، ولا هو تميزه صفات وخصائص وأشكال ، بل هو فكرة مجردة من كل شيء ، هو فكرة الوجود أى الكينونة لا أكثر ولا أقل .

وأنت ترى من ذلك أن انتقال الفلسفة من المدرسة اليونانية الأولى إلى المدرسة الإيلية الثالثة ، هو انتقال من المرحلة الحسية الساذجة إلى مرتبة الفكر المجرد . والفيتاغوريون هم حلقة الاتصال .

الفصل الرابع

هرقليطس (Heracleitus)

ولد في أفسوس من أعمال آسيا الصغرى حوالى سنة ٥٣٥ ق. م ، ومات سنة ٤٧٥ ق. م ، بعد أن عُمر نحو ستين عاما ، كان معاصرا في بعضها لبارمينيدس ، أى أنه سائر المدرسة الإبلية وهى فى أعلى ذراها .

وكان هرقليطس سليل أسرة أرستقراطية نبيلة ، لها المنزل الأولى بين أهل المدينة ، وقد شاء له الحظ أن يدرج صاعدا فى وظائف أفسوس حتى حل أسمى مناصبها فكانت حاكمها المسيطر . ولعل أبرز ما فى خلقه شعوره بالعظمة والكبرياء ، وقد بالغ فى ذلك إلى حد الغلو والإسراف ، كأنما هو من طينة غير طينة البشر !! فلم تكن عامة الشعب خليفة عنده بنظرة عطف ، ولا هى جذيرة بأن يزل إلى حضيضها من عليائه ليشاطرها أسباب العيش ، وكيف ترجو منه أن يضطرب مع الناس فى حياتهم وهم فى رأيه قطعان من الغنم حقت عليهم الضمة والمهانة ؟ ! بل جئح به الكبرياء إلى احتقار أعلام الفكر من أسلافه : فلا كروتوفيس وفيثاغورس نكرتان جذيرتان بالإهمال ، و « هومر »

قدم غي يجب أن تلهب ظهره عذبات الشياط، و « هرودود » لا يرتفع كثيرا عن غمار السوق، فهو واحد منهم « لا يفرق بين الليل والنهار » ! فإذا كان يتزل قادة الفكر تلك المترلة، فأين يقع الشعب من نفسه ؟ هم « أنعام تؤثر الكلال على الذهب » وهم « كلاب تلبح كل من لا تصرفه » . ويدهى أن تلك التزعة الاستقرائية لم تكن لتطمئن إلى الديمقراطية السائدة عندئذ في مدينة أفسوس، فهاجمها هجوما عنيفا، ولم يدع في جعبته سهما للنقد إلا طعن بها .

كتب هرقليطس رسالة ثرية ضمنها آراءه الفلسفية كانت معروفة في عهد سقراط، ولكن لم يبق لنا منها إلا أجزاء متناثرة بلغت من غموض الأسلوب وتعقيد حذا تكاد تستعصى معه على الأفهام، حتى أصبح هرقليطس يلقب بالغامض تارة وبالمظلم تارة أخرى، وقد قال « سقراط » إن ما فهمه من كلامه قيم عظيم، وما لم يفهمه يجب أن يقاس على ما فهم . ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى القول بأنه إنما تمهد ذلك الغموض تمهيدا لتتلاقى فلسفته على عامة الناس الذين لم يقصد إليهم فيما كتب، إنما سطر ما سطر ليخاطب العقول المستنيرة المتنازة وحدها . وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه في كثير أو قليل كيف تقع رسائله من أفهامهم، وما عليه ألا يفهموا، وهو من اتخذ لنفسه الساء موزعا ؟ إنما

الخير لم إن ساعتها نفوسهم ، والخسارة عليهم إن استعصى عليهم إدراكها . ولكنا نرجح أنه لم يعتمد ذلك الغموض ولم يقصد إليه ، كما أنه في الوقت نفسه لم يمتن بالتحليل والشرح ، فصب أفكاره في صفحات قليلة يحتاج فهمها إلى صبر طويل ، ومجهود شاق عتيق .

لقد عرفت أن المدرسة الإيلية التي كانت تقوم حيثئذ في جنوبي إيطاليا كانت تتأدى بأن حقيقة الكون هي الوجود نفسه ، فليست ظواهر الكون حقيقة في ذاتها ، ولكن وجودها هو الحقيقة ، أي أن جوهر الكون هو الكينونة الدائمة التي لا يجوز عليها أن تتحول إلى غير ما هي عليه ، فهي شيء واحد مطلق لا تتعلق به الصفات ، اللهم إلا واحدة : هي صفة الوجود وكفى ، أما ما تدركه الحواس من جزئيات متغير وتتحول وتنشأ وتفتي فوهم لا يمت إلى الحقيقة بسبب من الأسباب . تلك كانت فلسفة الإيليين ، أو إن شئت تخصيصاً فقل هو ما يظهر من فلسفة بارمنيدس . فعارضه هرقليطس ووقف من رأيه موقف النقيض ؛ فليست الكينونة ثابتة ولا خالدة ، وليس الكون دائماً على صورة واحدة ، فهو متغير متحول دائماً ، وهو صائر أبداً إلى غير ما هو عليه ؛ فكل لحظة تباين اللحظة التي سبقتها كما تحالف التي تليها ، وهذه الاستحالة أو الصيرورة من صورة إلى صورة هي حقيقة

الكون، فلا تفتأ الأشياء لتقلب من حال الى حال الى آخر الأبد، دون ان تدوم أو تثبت على حال بعينها لحظة واحدة .

ولا يقف هرقليطس عند إنكار الدوام المطلق لحسب ، بل إنه كذلك لينكر الدوام النسبي للأشياء، فقد يخيل إلينا أن لكل شيء أجلا محتوما ؛ وأن آجال الأشياء تختلف طولا وقصرا فكلها تنشأ وتظل باقية بين الكائنات حيناً من الدهر، ثم تزول ونفنى؛ فلا فرق بين هذه الحشرة وذلك الجبل من حيث البقاء، إلا أن تلك الحشرة لن تدوم أكثر من سويحات، وأن هذا الجبل سيخلد قرونا وقرونا ؛ تقول قد يخيل إلينا أن للأشياء آمادا تظل فيها حافظة لصورة ثابتة لا تُغير، فنعتقد أن الحشرة ستدوم على حال بعينها بضع ساعات ، وأن الجبل سيدوم على حال بعينها قرونا ، ولكن هرقليطس يرفض حتى هذا البقاء المؤقت، وعنده أن لا شيء يدوم على حال معينة لحظتين متابعتين ، وأن هذا البقاء الذي ننسبه للأشياء مع اختلاف في الطول والقصر باختلاف الأشياء نفسها خداع من الخواص لا يتفق مع الواقع ، كما يخيل إلينا ، مثلا : أن الموجة تظل هي بعينها تحبب على سطح الماء حتى ترتطم على صخرة الشاطئ، مع أن الحقيقة المعروفة أن الموجة وإن احتفظت بصورتها الخارجية فإن مامها الذي تتكون منه يتغير في كل لحظة زمنية، وهكذا الأمر في كل شيء ، قد تدوم صورته

الخارجية حيناً من الزمن يطول أو يقصر ، فيتخدد الإنسان بهذا الثبات الصوري ، ويظن أن التغير لا يطرأ على جوهره كذلك ، والواقع أن مادته في تجدد وتغير لا ينقطعان ، فهذا الطود الراسخ وإن خيل إليك أنه ثابت على الزمان إما لتغير مادته في كل لحظة كما يتغير ماء الموجة ، فتدفق فيه مادة ، وتخرج منه مادة ، من دقيقة الى دقيقة ؛ وليس جبل اليوم هو جبل الأمس ، ولن يكون جبل الغد . بل إن هرقليطس لا يقف عند هذا الحد من استقرار التغير ، فهو لا يكفي أن يطرأ التغير على الأشياء في فترات متعاقبة ، كأن تقول مثلاً : هذه الزهرة محتفظة بصورتها ومادتها الآن ، وستتغير بعد لحظة ، كلا بل يزعم أنه لا تمضي على الشيء لحظة زمنية واحدة مهما بلغت من القصر إلا ويطرأ عليه تغيير ما ؛ ومعنى ذلك أن الشيء المعين يكون موجوداً ومتغيراً في نفس الوقت ، وبعبارة أخرى يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد ، فهو موجود بصورته غير أن مادته متغيرة أبداً لا تستقر على حال ؛ وهذا الاتحاد الآتي (الزمني) بين الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة التي يذهب هرقليطس إلى أنها جوهر الـكون وحقيقته .

ولمك تلاحظ اتساع مسافة الخلف بين وجهتي النظر عند هرقليطس من ناحية والمدرسة الإيلية من ناحية أخرى ، فهذه

كما علمت تقسم الكون إلى شطرين : أحدهما هو الحقيقة
 الخالصة ؛ والثانيهما وهم باطل . أما الأول فهو مجرد الوجود ؛
 وأما الثاني فهو الأشياء التي ندركها بالحواس . ولما كانت هذه
 الأشياء باطلة فقد اعتبرتها المدرسة الإيلية غير موجودة أصلاً ،
 وإذن فكل ما ليس بوجود لا وجود له على الإطلاق . ومعنى
 ذلك عبارة أخرى أن المدرسة الإيلية قد شطرت الكون إلى
 شقين : الوجود واللاوجود وأثبتت الأول واعترفت به ، وأنكرت
 الثاني ورفضته : أما هرقليطس فيزعم أن كلا الشطرين الوجود
 واللاوجود حقيقة ، لأن كل شيء موجود وغير موجود في آن
 واحد ، فهذا الكتاب الذي بيده موجود تلمسه وتراه إلا أن مادته
 متغيرة متبدلة بحيث لا يبقى الكتاب هو هو لحظة واحدة ؛ ومعنى
 ذلك أن ليس له وجود ثابت ؛ والتقاء هذين الوجهين يكونان
 الصيرورة التي هي أساس الكون .

وليس الوجود واللاوجود هما الضدين الوحيدين اللذين
 يلتقيان وينطبقان ، بل إن في الكون لآلافاً من التقاض المتطابقة
 المتناسقة ، وإن شئت فقل ليس في الكون إلا أضداد وتفاض
 تنسجم في وحدة متناغمة لا نبوّ فيها ولا شذوذاً ؛ وحتى لو تنازعت
 التقاض ، فليس تنازعها الظاهر في الحقيقة إلا أساس حياتها ،
 وإن يوماً ينمحي فيه ما بين الأشياء من نزاع واختلاف هو اليوم

الذى تنهى فيه الحياة ويسود الموت، لهذا لم يوافق هرقليطس «هومر» في دعائه بأن تزول أسباب التخاصم بين الآلهة والبشر، ويقول إنه لو استجيب هذا الدعاء لانمحي الكون وآل إلى الفناء .

تلك آراء هرقليطس فيما وراء الطبيعة، وله مذهب في نشأة الطبيعة يجدر بنا أن نذكره في شيء من الإيجاز، فهو يزعم أن النار أصل الكون، وهذا الكون موجود منذ الأزل، لم يخلقه إله ولا بشر، إنما نشأ بذاته، فقد كان وهو لا يزال الآن ولن يزال إلى الأبد نارا حية خالدة، فكل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود، فهما تتوحد الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو النار، ولما مرجع واحد هو النار، وإن شئت فقل إن النار الأبدية تستطيع أن تستبدل نفسها بأي شيء، كما يستطيع استبدال أى شيء بالنار، وكما يمكنك أن تحول الذهب إلى سلع، وأن تزد السلع إلى ذهب . فكل ذلك ما يقع تحت حرك من أشياء هو في الواقع صور مختلفة لمادة واحدة هي النار، ولعلك تلاحظ في غير عاء العلاقة القوية بين مذهبه في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة، فالأول وليد الثاني، لأن هرقليطس حين التمس مادة تلازم ما ارتآه في صيرورة الأشياء وتغيرها المستمر لم يجد عنصرا أكثر من النار حركة وسرعة تحول، فهي لا تثبت على حال واحدة لحظة واحدة، وهي تستطيع أن تبطل الأشياء جميعا ثم تحولها إلى دخان

متصاعداً ، وهو يزعم أن الكون قد نشأ في أول الأمر بأن تحولت النار الأولى إلى هواء ، والهواء إلى ماء ، والماء إلى يابس ، وهذا ما يسميه بالطريق إلى أسفل . ويقابله الطريق إلى أعلى وهو تحول اليابس إلى ماء ، والماء إلى هواء ، والهواء إلى نار مرة ثانية .

وليست هذه الحياة التي تدب في الأحياء ، وهذا النشاط العقلي الذي يميز الإنسان إلا قبساً من تلك النار ، فكلما كثرت النار في جسم ازدادت حيويته واشتد نشاطه ، وكلما أظلم الشيء — أى قلّ ما فيه من نار — كان أقرب إلى الموت وأدخل في عالم اللاوجود ، وإذا كانت هذه النفس الإنسانية التي تحملها بين جنبيك شعلة من تلك النار الأبدية فهي بحاجة إلى وقود ينفذها وهي تحصل على غذائها هذا من طريقين : الحواس والتنفس ، فهما ينقلان إليها من الحياة الخارجية صوراً من ناحية وهواء — أى نارا — من ناحية أخرى ، يعوّضانها ما عساها أن تفقده . فليست النفس الإنسانية منفصلة مستقلة عن الحياة العامة الكونية التي تنمر الوجود وتتغلغل في أجزائه وأنحاءاته ، بل هي جزء منها مرتبط بها ، وإذا ما انقطعت بينهما أسباب الاتصال فقدت النفس حيويتها وأدركها الموت .

وبين الحياة والموت مرحلة متوسطة : هي النوم ، حيث تعطّل الحواس ، وهي أحد الطريقين اللذين يصلان النفس بخياة الخارجية ، ويبقى طريق واحد هو التنفس . وهو يفترق كاندروسة الإيلية بين الحواس والعقل ، وينكر أن تكون الحواس سبيلا إلى المعرفة الحقة ، إنما هي أداة يستعين بها العقل على التماس الحقيقة الخالدة ، وهذه الحقيقة لن تكون يوما فيما تنقله الحواس من صبور ، بل يدركها العقل وحده . وعنده أن الحواس الخادعة مشوّلة عما ألقى في روع الإنسان من خدعة الدوام الذي ينسبه للأشياء ، أما الصيرورة — أى التغير الدائم — لحقيقة لا يقوى على إدراكها إلا العقل المجرد . وإدراك الصيرورة وقانونها هو رسالة الإنسان في الحياة ، وهو السبيل إلى السعادة ؛ لأن في تفهم قانونها شعورا بالاطمئنان والرضى ، وما دمت تعلم أن قوامها الجمع بين الأضداد فلا ينسجم الكون ويتناغم إلا إذا التقى الخير والشر ، ولا يستقيم إلا مع السرور والألم ، والبقاء والفناء ، وحسبك أن تعلم هذا لتتعم بالسعادة التي تريد .

الفصل النحاس

إمبذوقليس (Empedocles)

ولد في صقلية حوالي سنة ٤٩٥ ق. م. وتوفي حوالي سنة ٤٣٥ ق. م. ولا نكاد نذكره حتى نذكر معه فيثاغورس لشدة ما بينهما من شبه، من حيث الشخصية القوية الساحرة التي ملكت على الخلف ألباهيم، فأوحى إليهم طائفة من الأساطين والقصص، اتعلوها اتحالا، وأضافوها إليه حتى تراكت حوله، فغاص الرجل تحت أكداس من نسج الخيال، كادت تتمحى في غمارها معالم حياته الحقيقية التي يعنى بها التاريخ. ومهما يكن من أمره فقد كان خطيبا مصقعا، طلق اللسان، ساحر اليان، يرسل القول فينغذ إلى قلوب السامعين ويملك منها الزمام، وسرعان ما تولى زعامة الشعب في بلاده بصقلية يناضل عن حقه وحرية، وينزود عن ديمقراطيته عدوان الخصوم من دعاة الأرستقراطية، حتى انتهى به الأمر إلى النفي والتشريد.

لم يكن إمبذوقليس في فلسفته، بدعا منشئا، ولكنه استعرض مجموعة الآراء المتباينة التي قدامها أسلافه، فكانت رسالته أن يوفق

بينها ويدنى أطرافها المتناقضة في نظام واحد مستقيم ، دون أن يضيف إليها فكراً جديداً .

فلذلك «بارمنيدس» قد خلف وراءه فلسفة محورها أن أساس الـكون وجود مطلق مجرد عن الأجسام يدركه العقل ، وتضيف إليه الحواس عالم الأشياء الذى هو فى حكم المدم لأنه وهم خادع . وذلك هيرقليطس من ناحية أخرى ، ينقض رأى بارمنيدس ، ويثبت أن التحول والتغير حقيقتان لا تنكران ، وأنهما جوهر الـكون وأساسه ، فليس الـكون فى رأيه كينونة دائمة على صورة واحدة لا تتغير ولا تتحول ، إنما هو قلب حوّل ، لا يستقر على حال واحدة لحظة واحدة .

هذان رأيان متناقضان تعاقبا فى تاريخ الفلسفة ، ينقض الثانى ما أثبت الأول ، بفناء إمبذقليس وحاول أن يؤلف منهما حقيقة واحدة ، فوفق فيما أراد إلى حد كبير . فأما استحالة انخلاق والفناء والتغير والتحول الذى ذهب إليها بارمنيدس ، فنصب على الذرات المسادية التى يتكون منها الوجود ، فهى كم محدود لا يزيد ولا ينقص وبذلك يتحقق شرط الدوام والثبوت . وأما ظاهرة التغير والحدوث فتطرأ على الأجسام من حيث الصورة . فهذه المائدة التى أمامك قد تلتشى وتتحول إلى صور أخرى من المادة ، ولكن ذراتها

التي تتكون منها متبقى هي هي خالدة ثابتة ، ولن تفنى منها ذرة واحدة . وبهذا نكون قد وفقنا بين الصيرورة من ناحية والدوام من ناحية أخرى . وهكذا جمع إمبريقليس بين طرفي التقيض ، فهدد الطريق أمام خلفه اناكسجوراس وجماعة الذريين كما سترى فيما بعد .

ولم يقتصر إمبريقليس على التوفيق بين هذين التقيضين ، بل تناول طرفين آخرين ، وقرب ما بينهما من شقة الخلاف ، ففلاسفة المدرسة اليونية من ناحية يقررون أن الأشياء جميعا تتألف من مادة بعينها ، وإن اختلفت صورها وتباينت أشكالها ، فهي الماء عند طاليس ، وهي الهواء عند انكسميلس ، وفي ذلك اصراف صريح بإمكان تحويل هذه المادة إلى ألوان شتى ، ما دام هذا الخشب وذاك الحديد وما إليهما من ضروب المادة التي لا تكاد تقع تحت الحصر هي في أصلها ماء أو هواء . ومعنى ذلك أن الماء أو الهواء يجوز عليه أن يكون نحاسا أو خشبا أو حديدا أو ما شئت من ألوان المادة المتباينة ، أى يجوز عليه التغير . ولكن بارمنيدس من ناحية أخرى يصر على أن مادة الوجود تظل كما هي على صورتها ، ويستحيل عليها التغير والتحول ، وليس هذا الخلاف الذي تراه بين الأشياء إلا ضربا من ضروب الخلداع .

تناول إمبريقليس أطراف التقيضين مرة ثانية ليوفق بينهما ،

فإن كانت المادة الموجودة لا يحوز لها أن تنقلب مادة أخرى تبيننا فذلك صحيح مسلم به ، على أن يتناول هذا الحكم العناصر الأولى وحدها ، فلن تكون النار ماء ، ولن يصير التراب هواء ، أعني أن إمبذقليس عدل قليلا في مبدأ بارميندس ، فليس الوجود عنصرا واحدا متجانسا يظل كما هو لا يتغير ، إنما هو مجموعة من العناصر ، أو أن شئت تحديدا لرأيه فقل أنه أربعة عناصر : التراب والهواء والنار والماء ، ويستحيل على واحد من تلك العناصر أن ينقلب إلى صورة أخيه . وإذا كنا نرى ملايين وملايين من ألوان المسادة ، فهي مزيج من تلك العناصر الأربعة الأولى ، وتختلف الأشياء باختلاف نسبة المزج بين تلك الأصول الأربعة . وهكذا استطاع إمبذقليس أن يؤيد بارميندس فيما ذهب إليه من دوام العناصر الأولى واستحالة تغيرها ، وأن يؤيد في الوقت نفسه المدرسة اليونية فيما ذهبت إليه من تغير العنصر الأول وتحوله وصيرورته إلى ضروب شتى من ألوان المسادة .

ولكن استلاف العناصر الأولى وانحلالها يتضمن اعترافا بوجود الحركة بين أجزائها ، إذ لا يمكن أن تكون تلك العناصر ساكنة ، ثم يسعى بعضها إلى بعض حيناً ، ويدبر بعضها من بعض حيناً آخر . فكيف نعلل هذه الحركة ، ومن ذا أنشاها وأوجدها بادئ ذي بدء ؟ أما المدرسة اليونية فلا تتردد في أن

تعترف بأن المادة فيها القوة الدافعة التي تولد الحركة بنفسها اذا دعتها الحال إلى الدفع والحركة . فهواء أنكسينس مثلاً يحمل في صلبه قوة كامنة تدفع به إلى هنا وهناك ، كما تشكله في هذا الشيء أو ذاك . أما إمبردقليس فيرفض ذلك رفضاً باتاً وينكره إنكاراً قاطعاً ، فالمادة موات مطلق لا حياة فيها ، ولا يمكن أن تكون ذرة واحدة من القوة بين ثناياها ، وإذنت فلم يبق إلا أن نسلم بأن القوة التي تحرك المادة هي قوة خارجية عنها . ولما كانت حركة المادة هي إما في اتصال العناصر أو في انفصالها . ولما كان الاتصال والانفصال ضدين مختلفين ، فلا يمكن أن ينشأ عن قوة واحدة ، فلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك ، هما عند إمبردقليس قوتا الحب والبغض ، الحب الذي يؤدي إلى التناغم والتناسق والاتحاد بين العناصر ، والبغض الذي يؤدي إلى التنافر والتفكك والانحلال بينها ، وليس ذلك شططاً في القول ، فالحب والكراهية اللذان هما من أخلاق الإنسان إنهما إلا صورة منعكسة من تينك القوتين المتضادتين اللتين تسيطران على الكون جميعاً .

والعالم عند إمبردقليس سائر في حلقة متصلة ، يبدأ من حيث يتبى ، وينتهي من حيث يبدأ . فقد بدأ الكون كتلة كرية كانت العناصر الأربعة فيها مؤتلفة ، متدخلا بعضها في بعض ، مندمجة

في وحدة متماسكة، فلم يكن الماء منفصلا عن الهواء، ولا الهواء منفصلا عن التراب، بل كانت كلها مزيجا اتحدت فيه شخصياتها، ولو اترعت منه قبضة وحلت إلى عناصرها لوجد أنها تتألف من كيانات متساوية من تلك العناصر. وقد كانت القوة المسيطرة على الكون إذ ذاك هي الحب الذي ألف هذه الأشتات فكانت خلقا واحدا، ولكن قوة أخرى أعنى قوة البغض التي تتجوب بالكون نحو التفكك كانت تختبئ خارج حدود الكون، تتحفز للسعى والعمل؛ فأخذت تسال شيئا فشيئا من محيط الكون الخارجى حتى فذت آخر الأمر إلى قلبه ومركزه، وعندئذ أخذت تدب بين العناصر حركة التنافر والانفصال، بعد أن كانت وحدة متآخية متعاققة، ولبثت تلك القوة الهدامة تعمل بين عناصر الكون، فاعتصم الشيء بشبيهه، وأخذت كل ذرة تسعى إلى عناصرها وقيلها، إلى أن تم الانفصال، واستقل الماء كله في وحدة، واجتمعت النار كلها في وحدة ثانية، والثاني الهواء كله في وحدة ثالثة، وكوّن التراب مجموعة رابعة، وبذلك تم الأمر واعتقد لواء النصر للبغض والتنافر واندحر الحب وانكش، ولكنه عاد فتغلغل في الكون ليعيد لنفسه النفوذ والسلطان، وحاول أن يؤلف تلك العناصر المتنافرة وحدة متناسقة كما كانت أول أمرها، ولم يزل في سعيه لا يثنيه يأس ولا قنوط حتى تم له ما أراد، وهزم أمامه البغض هزيمة منكوبة،

وعاد الكون سيرته الأولى مزيجاً متحداً، ولكنه لم يلبث أن عاد
فبدأ الرحلة من جديد ، وتسلل البغض إلى عناصر الكون حتى
فصل بينها بعض الشيء، وما هو ذا الكون يسير في نفس الطريق،
طريق التنافر والانحلال ، وهو اليوم كما نرى في مرحلة متوسطة
بين الاتصال التام والانفصال التام، وسط بين التآلف الكامل
والتنافر الكامل إلا أن منطق السير قد قضى بأن ترجع كفة
الكراهية، حتى نرى الكون أقرب إلى التفكك منه إلى الوحدة،
وهو لابد سائر في الطريق إلى غايتها حتى تستقل العناصر بعضها
من بعض، على ألا يقف الكون عند هذه الخاتمة ويجمد، بل سيبدأ
للمشوط من جديد وهلم جرا .

الفصل الثامن المذهب الذرى أو

مذهب الجواهر الفرد (Atomism)

أقام هذا المذهب رجلا ن ، أما أحدهما "ليويسيپس" (Leucippus) ، فلا يبنى التاريخ شيئا من حياته ، فلا يذكر متى ولد وأين أقام ، ولا متى أدركه الموت ، إلا أنه يرجح أن يكون قد عاش بمذلقيس وأنا كسجوراس . وأما الآخر "ديمقريطس" (Democritus) فقد ولد فى بلد من أعمال "تراقيا" يدعى "أبدرا" (Abdera) ، وكان واسع العلم راغبا فى تحصيله رغبة حارة ، وقد وهبه الله بصيرة نافذة وفكرا نابقا ، بحيث لا تكاد أنواع المعرفة تنفد أمامه حتى يلتهمها التهاما فإذا هى جزء منه . وقد حفزته تلك الرغبة الملحة فى التحصيل الى الرحلة فى أقطار الأرض ، فزار مصر وجاس خلالها ، وعرج على بابل وطوف فى أنحائها ، وقد قيسن له أن يعمر طويلا ، فلم يمت حتى نيف على التسعين .

كان المذهب الذرى أو مذهب «الجواهر الفرد» ثمرة هاتين القريحتين ، ومن المسير بل من المستحيل أن نرد لكل منهما

حقه فيه ، فليس لدينا من وسائل الإثبات ما نستطيع به أن نرجع كل فكرة الى صاحبها ، ولكننا لا نخطئ إن قلنا إن ليومبس هو واضع الأساس ، وأن ديمقريطس هو الذى أقام البناء وخرج منه القصول والفروع ، كما أن له الفضل الأوفر فى إذاعة المذهب حتى كان له من الشيوخ عندئذ ما جعله خليفاً بالذكر والنسجيل .

أما هذا المذهب فى حقيقته فيكمل النقص فى فلسفة إمبدقليس ، أو إن شئت فقل يصحح أخطاءه ويقوم ما اعوج من منطقته . فطعك تذكر أن فلسفة إمبدقليس لم تضيف فكراً جديداً ، بل اقتصرت على التوفيق بين فلسفتي بارمنيديس وهرقليطس ، فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته ، واعترفت مع الثانى بتحوّله وصيرورته ، ولكنها خصت بالدوام مادة الوجود التى فحبت الى أنها تتألف من أجزاء ، أى ذرات ، لم ينقص عندها ولن ينقص ، ولم تزد ولن تزد من الأزل الى الأبد ، فهى من هذه الناحية باقية خالدة . أما التغير والتحوّل فى انضمام الأجزاء الى بعضها وانفصالها .

هذا وقد رد إمبدقليس الكون الى عناصر أربعة : التراب وللماء والهواء والنار ، لا تتفتأ فى اتصال وانفصال يكونان سبباً فى تشاء الأشياء واختلاف صفاتها تبعاً للاختلاف فى نسبة المزج

بين العناصر . وقد زعم أن ما يدفع المادة الى الانضمام حينما والانحلال حينما آخرهما قوتان متضادتان متنازعتان ، أغنى الحب والغور .

ولو أعمت النظر قليلا فيما ذهب إليه إمبيقليس لأحصيت عليه مأخذ ثلاثة : فهو أولا قد فرض أن مادة الكون مؤلفة من ذرات لا ينقص عددها ولا يزيد ، ووقف عند هذا الحد من القول ، وكان خليفا به أن يتناول تلك الذرات — وهي قطب الرحي من مذهبه — بالتعريف والشرح حتى يقدم لنا عنها صورة صحيحة .

وثانيا فرض أن تلك العناصر الأربعة التي يتركب منها الكون ، والتي تختلف في خصائصها وصفاتها ، يمتزج بعضها ببعض في نسب مختلفة ، فنشأ من المزيج صفات الأشياء المتباينة ، فالفرق بين صفات النحاس وصفات الخشب ناشئ من نسب العناصر التي يتركب منها الخشب والنحاس . ومعنى هذا أن خصائص العناصر الأولى أزلية أصلية لم تنفزع عن شيء آخر . وأما خصائص الأشياء فمشقة من كيفية تركيبها . وفي هذا التفريق بين صفات العناصر وصفات الأشياء التي تركيب منها تناقض ظاهر .

والغميزة الثالثة هي ذلك الرأي الشعري الذي ارتآه في الحركة

من أنها تنازع بين الحب والبغض، فهذا رأى جدير أن يكون من أماطير الأولين أو من خيال الشعراء، وليس خليقا بالفلسفة التي تقوم على المنطق الصارم .

وكان طبعيا بحكم تطوّر الفكر أن يحىء بعد إمبردقليس من يصهر هذه الفلسفة ويزيل من جوهرها هذا التناقض وتلك المغامز تستقيم مع سلامة المنطق، وقد أدى تلك الرسالة ليوسيبس وديمقريطس مؤسسا المذهب النّزى، فقد بدأ بالذرات يعلاّنها ويصوّرائها، فزعمّا أنّا لو حللنا المادة الى جزئياتها لاتيّنا الى وحدات لا تقبل التقسيم، هي ما أطلقا عليها اسم الذرات، أو الجواهر الفردة، وهي التي تتكوّن من مجموعها مادة الكون، وهي لانهائية العدد، وتبلغ من الدقة حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس، وليست عناصر الكون أربعة كما ذهب إمبردقليس، إنّما هي عنصر واحد متجانس، لأن الذرات الأولى متشابهة متجانسة تتساوى جميعا في انعدام الصفات والخصائص، إلا أنها تختلف حجما كما نبيان شكلا وقابا . ولما كانت الذرات خلوا من الصفات لزم أن تكون هذه الصفات التي تدركها في الأشياء ناشئة عن كيفية اختلاف الذرات في تكوينها للأجسام .

ولكنا مهما جردنا تلك الذرات من الصفات فلا مناص من

أن نضيف إليها واحدة أو اثنتين، فهي صلبة ما دامت قد بلغت حدًا لا تقبل معه التجزئة، وهي كذلك ذات ثقل ووزن، وإن كنا لا نستطيع أن نقول في يقين هل أضاف الذريون هذه الصفة الأخيرة إلى الذرات نفسها أم اعتبروها كسائر الصفات التي تنشأ من تحرك الذرات وتجمعها . ومن الأدلة التي تساق في هذا المقام لترجيح الحكم بأنهم أضافوا إلى الذرات نفسها صفة الوزن أن الأبيقوريين فيما بعد - وقد أخذوا عن الذريين مذهبهم في الذرات واتخذوه أساسا لفلسفتهم - كانوا يرون أن للذرات وزنا وثقلا، وقد تكون هذه إضافة من عندهم، ولكننا نرجح أن تكون منقولة مع أصلها عن ليوسبس وديمقريطس .

وإذا كانت تلك الذرات أجراما ضئيلة دقيقة لها سطوح خارجية محيطة بها، فهي إذن منفصل بعضها عن بعض، ولا بد أن يكون - إذن - ثمة شيء بينها، وأن يكون ذلك الشيء هو الفراغ المطلق أو كما يسميه بعضهم الخلاء، أليست الذرات يسعى بعضها إلى بعض فتألف أو تتنافر فينضم بعض إلى بعض ويدير بعض عن بعض وهكذا، فكيف تم هذه الحركة التي لا تنقطع بين الذرات إذا لم يكن هناك فراغ تتقل فيه؟ أعني أنه لو كان الكون غاصا بالمادة المتصلة المتلاصقة لتعذرت الحركة تعذرا تاما، ما دامت كل ذرة مضغوطة من كل جانب وليس

لنسا مجال تحرك فيه . وبناء على ذلك يكون في الكون حقيقتان أوليتان : الذرات والفراغ ، أى المادة والعدم ، وهما يقابلان ما يسمى عند المدرسة الإيلية الوجود واللاوجود ، غير أن المدرسة الإيلية كما علمت قد أنكرت اللاوجود إنكارا تاما . وقالت إن الوجود وحده هو الموجود . أما جماعة الذريين فقد أثبتوا الحقيقتين جنبا الى جنب ، فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كالمادة سواء بسواء ، والفرق بينهما هو الفرق بين الوطاء الفارغ والوطاء المملء .

ولكن اذا سلمنا بما يقول الذريون من وجود الفراغ الى جانب المادة ليتيسر لها الحركة ، فمن ذا الذى دفع الذرات الى الحركة أولا ؟ من أين هذه القوة الدافعة التى بعثت المادة على الحركة بعد السكون ؟ نحن لا نملك اليوم ما نتمتع عليه فى الحكم برأى الذريين فى ذلك ، ولكننا لو فرضنا أنهم كانوا كالأبيقوريين فيما بعد ، وكانوا قد أضافوا الى الذرات صفة الثقل — كما أسلفنا — يصبح تحليل الحركة عندهم هينا ميسورا . فثقل الذرات يدفعها الى السقوط المستمر فى الفضاء اللانهائى ، وبدهى أنه كلما كبرت الذرة ازدادت ثقلا ما دامت الذرات جميعا متجانسة فى مادتها ، فان كانت هذه الذرة ضعف زميلتها حجما ، وجب أن تكون ضعفها وزنا كذلك ، ولا بد أن يكون الذريون قد توهموا مخطئين

أنه كلما ازداد الجسم ثقلاً اشتدّت سرعة سقوطه . وبناء على هذه الخطوات الثلاث : اختلاف الذرات في الحجم ، باختلافها في الثقل ، باختلافها في السرعة ، يحدث أن الذرات الكبيرة السريعة تصنم الصغيرة وترىحها بمنة ويسرة لكي تشق لنفسها طريق المهبوط ، وأما تلك الذرات المزاحة ذات اليمين وذات اليسار فسرعان ما يلتصق بعضها ببعض فتكون نواة تظل تجتمع حولها الذرات حتى تكون في النهاية عالماً عظيماً ، وما أكثر العوالم التي تكونت ، وليس عالماً هذا إلا واحداً منها ، وقد تعود ذرات العالم المتكون إلى التفرق ثانية ، فينحل وتذكره الخاتمة .

إذن فلسافة متحركة أبداً ولا يطرأ عليها السكون ، ولكن هل تسير في حركتها وفقاً لخطة مقدورة مرسومة ، أو أنها تختبط في ذلك خبط عشواء ؟ هنا لا يتردد ديمقريطس في القول بأنها الضرورة الآلية العمياء وحدها هي التي تدفع الذرات هبوطاً إلى أسفل ، أو دفعا ذات اليمين وذات اليسار ، دون أن يكون لها قدر معلوم ولا سبب مرسوم ؛ ولكن أنا كسجوراس الذي كان يحاصره ، والذي مستحثت اليك عنه في الفصل الآتي ، كان يعتقد أن ثمة قوة عاقلة رشيدة تدبر تلك الحركة وتملك زمامها ، فتسير بها في سواء السبيل .

ولم يكن رأى ديمقريطس في آلية الحركة وفوضاها ليمضي دون

أن يترك أثره العميق في زعزعة دين اليونان وهدم آلهتهم ، لأنه إن كانت العوالم تسير من تلقاء نفسها لم يعد للإنسان في آلهته أمل يرجوه ، بل ذهب ديمقريطس في الكفر الى حد بعيد ، فزعم أن فكرة الآلهة قد نشأت من الخوف من الظواهر التي تحدث في الأرض حيناً ، وفي السماء حيناً ، فتتخلع لها قلوب البشر ، كالزلازل والبراكين والمذنبات والشهب وما إليها .

ولما كان كل شيء في الكون مؤلفاً من ذرات تختلف شكلاً وحجماً ، كانت النار كأى شيء آخر مركبة من ذرات ، إلا أنها ناعمة مستديرة ، والنفوس الإنسانية ليست إلا قبساً نارياً يتكوّن كذلك من ذرات ناعمة مستديرة ، إلا أنها أنقى من النار المعروفة ماءً وأشدّ صفاءً ، فإذا أدركها الموت تفوّقت ذراتها .

وقد أدلى ديمقريطس برأى في إدراك الحواس للأشياء ، خلاصته أن المرئيات الخارجية تنبعث عنها صور تقع على الحواس فتؤثر فيها ، فتعكس صورها على صفحة الذهن . أما صفات الأشياء كاللون والطعم والرائحة فلا تقوم بالأشياء نفسها ، ولكن تتفعل لها حواسنا ، ولذلك تختلف في مقدار التأثير بها .

ويجمل بنا أن نختم القول عن المذهب القنرى برأى ديمقريطس في السعادة ، وإن لم يكن قائماً على نظرية الذرات ، فهو ينصح

للإنسان أن يتمتع نفسه ما وسعته المتعة، وألا يسعى إليها أو يكدر صفوها ما استطاع الى ذلك سبيلا ؛ وليست السعادة مرهونة بالقصور المشيدة والضيايع الفسيحة ، إنما هي متوقفة على الحالة النفسية وحدها ، فكلما ازدادت هدوءا وصفاء ازداد المرء سعادة ونعيا ، والسبيل المؤدية الى ذلك هي اعتدال الحاجات وبساطة العيش .

الفصل السابع

أناكسجوراس (Anaxagoras)

ولد في كلازوميني (Clazomenae)، بلد من بلاد آسيا الصغرى نحو سنة ٥٠٠ ق. م، من أسرة نبيلة، وقد بسط الله له في الرزق فكان غنيا واسع الثراء، ولكن التكاثر لم يلهه عن طلب العلم، فلم يلبث أن خلف وراءه أرض الوطن ينشد الحكمة، ثم قصد إلى أثينا، ولم تكن بعد قد فتحت أبوابها لتستقبل الفلسفة، فكان أناكسجوراس أول من غرس بذورها في أرضها، ومنذ ذلك الحين أصبحت أثينا مركزا للفكر عند اليونان، ولم يمكث أناكسجوراس في هذا البلد طويلا حتى توثقت أواصر الصلة بينه وبين أعلام الرجال في ذلك الوقت، فكان صديقا حميا لبركليس (Pericles)، ذلك السياسي العظيم، ويوريبيدس (Euripides) الشاعر المعروف، وقد كلفته صداقة بركليس ثمنا غاليا: ذلك أن حزبا سياسيا قويا كان يهارض بركليس ويكيد له ولازماءه، فمكر - فيمن مكرهم - بهذا الصديق أناكسجوراس الذي لم تكن السياسة في كثير ولا قليل، ولكن حسبه جريمة أن يتصل الود بينه وبين بركليس، فوماه رجال ذلك الحزب بالإلحاد،

لتحق عليه لعنة الله والناس . ألم يقل أنا كسجوراس إن الشمس
 صخرة ملتهبة ، وإن جرم القمر من تربة ؟ فيالها زراية بالشمس .
 والقمر ، وهما عند اليونان إلهان يتزلان من قلوبهم أسمى منازل .
 التقديس ، حتى أفلاطون وأرسطو كانا يريان أن النجوم كائنات .
 إلهية . وما أسرع ما سبق أنا كسجوراس إلى هيئة القضاء لتري .
 رأيها فيه ، ولكنه فر من المدينة هاربا بعون صديقه بركليس ،
 وأخذ ميمته نحو وطنه في آسيا الصغرى ، حيث استقر في مدينة
 لا ميساكوس (Lampsacus) ، وظل بها حتى فاض روحه بعد .
 أن بلغ من العمر اثنين وسبعين سنة . وقد دؤن فلسفته في رسالة .
 كانت شائعة متداولة في عهد سقراط ، ولم يبق لنا منها اليوم ،
 إلا أجزاء مشورة .

أقام أنا كسجوراس فلسفته على نفس الأساس الذي اتخذته .
 من قبله إمبريكلوس وطائفة التزيين ، فأنكر الصيرورة المطلقة
 التي تذهب إلى تحول الكون تحولا مستمرا من حالة الوجود إلى
 حالة اللاوجود ، ومن حالة اللاوجود إلى حالة الوجود ، لأنه يعتقد
 أن المسادة لا تنشأ ولا تنفنى . فينبغي أن تنتمس علة التحول الذي
 يطرا على الأشياء في اتصال أجزاء تلك المسادة وانفصالها . يقول .
 أنا كسجوراس : « لقد أخطأ اليونان في زعمهم أن الأشياء تحدث .
 وتزول ، وليس في حقيقة الأمر نشأة وزوال ، إنما هو اتصال .

وانتخض يثُرَّان على مادة موجودة فعلا، وكان أقرب إلى الصواب
أن تسمى هذه تَكُونًا وتحللا .

ستعرض أناكسجوراس آراء السابقين ، فرأى الذرين
يعمَّون أن عنصر الكون ذرات متجانسة الجوهر مختلفة الصورة،
ورأى إمبريكلّيس من قبلهم يذهب إلى أن أصل العالم عناصر
أربعة ، فرفض المذهبين جميعا ؛ فليس مصدر الأشياء عنصرا
واحدا هو الذرات ، ولا عناصر أربعة ، بل إن أنواع المادة على
اختلافها سواء في الاصلة والأولية ، فليس ما يبرر أن تنقسم
أصل الذهب في التراب أو النار ، والخشب في الهواء أو الماء ،
ولم لا يكون الذهب والتراب والخشب والحديد والنحاس والعظم
والشعر والماء إلى آخر هذه المواد التي تصادفتا في الكون أنواعا
أولية وعناصر أساسية لم ينشأ أحدهما من الآخر؟ وإذن ففى
الكون من الأصول والعناصر بمقدار ما فيها من مواد . هذا وقد
أنكر أناكسجوراس على طائفة الذرين ما زعموه من إمكان تقسيم
المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم ، وأكد أن المادة تُعجزاً إلى
ما لا نهاية .

وقصة الكون هي أن تلك الملايين من العناصر المادية
كانت في الأزل خليطا متماسكا في كتلة تمتد في المكان إلى ما لا

نهاية، ثم بدأت المواد سيرها بأن أخذت تتحل و ينفصل بعضها عن بعض ، ليسعى كل شبيه الى شبيهه ، فذرات الذهب الى ذرات الذهب ، وأجزاء النحاس الى أجزاء النحاس ، والكيال الذى تنشده هو استقلال كل من تلك العناصر استقلالاً لا يشوبه ذرة واحدة من عنصر آخر، ولكن هذه الغاية التى تقصد اليها المادة لا تدرك فى أعوام ولا دهور ، كلا بل هى ضرب من المستحيل الذى لن يدرك الى أبد الآباد ، ذلك لأن المادة كما سبق لنا القول ممكنة التقسيم الى ما لا نهاية له من الذرات . وهذه الذرات اللانهائية لكل عنصر من عناصر المادة منبثة فى العناصر الأخرى بحيث يستحيل أن تجمع كلها فى كتلة واحدة ، فليس الى حصر الأجزاء اللانهائية من سبيل . وعلى ذلك فإن تخلص مادة من شوائب المواد الأخرى ، ولو اقتست قطعة من مادة خالصة لا تعلق بها ذرات غريبة عنها فإن تظفر بما تريد ، وكل ما عسالك أن تصادفه شيء يقرب مما تبغى ، فهذا الذى اصطلاحنا على تسميته ذهباً ليس فى حقيقة الأمر ذهباً خالصاً ، إنما هو أقرب المواد الى الذهب ، لأن أجزاء الذهب فيه كثرة غالبية ، تخالطها قلة من أجزاء المواد الأخرى ، وقل مثل ذلك فى سائر العناصر .

يتضح من ذلك أن المادة قد دبت فيها الحركة لكى يسعى الشبيه منها الى شبيهه ، ولما كانت هذه الغاية مستحيلة الحصول

فستظل الحركة دائبة الى الأبد، وهنا تقف مع أناكسجوراس كما وقفنا مع إمبردقليس وجماعة الذين، نسألهم عن تلك القوة التي دفعت المادة الى الحركة بادئ الأمر، فمن ذا الذي بعث في المادة الميتة السعي والحركة؟ والواقع أن نبوغ أناكسجوراس وعبقريته منحصران في الإجابة عن هذا السؤال، ولولا رأيه في الحركة والقوة الدافعة لما كانت له فلسفة تستحق النظر؛ فانت تذكر أن إمبردقليس قد ذهب الى أن الحب والغور هما القوتان الدافعتان اللتان تفسران المادة على الاتصال دهرًا والاتصال دهرًا، ثم تبعه الذين فذهبوا الى أن مبعث الحركة هو سقوط الذرات المادية سقوطًا آليًا في الفضاء، فلا "سير على هدى" ولا تقصد الى غاية كما يقول ديمقريطس. وكلا المذهبين — كما ترى — يتعلق بالمادة ولا يعدو نطاقها، فأجزاء المادة تتدافع أو تتجاذب من تلقاء نفسها دون أن يشرف على سيرها سلطان بصير. أما أناكسجوراس فقد خطا بالفلسفة خطوة جديدة، سمى بها عن مستوى المادة، فذهب إلى أن القوة التي تدفع المادة وتسيرها هي عقل حكيم رشيد، ذكي بصير،^(١) يولد الحركة في المادة لإقبالها وإدارتها حتى تتكون منها العوالم. لقد بهر أناكسجوراس ما يشمل الكون من نظام وجمال وتناسق، فأدرك على الفور أنه

(١) يسمى هذا العقل الحكيم في حرف الفلسفة «نوس» Nous.

يستحيل على قوة عمياء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل المتناغم ، فهو — كما يظهر — لا يخط في سيره بخط عشواء ، بل يقصد إلى غرض محدود ، وإن الطبيعة لتضرب الأمثال كل يوم على أن لها فكرة تسعى إلى تحقيقها . وكيف يسبغ العقل أن يكون تناسق الكون وجماله ونظامه من فعل قوة آلية لا تعرف التناسق والنظام ؟ وهل تنتج هذه — إذا أطلق لها الأمر — إلا عماء وفوضى ؟ فلا يجد أنا كسجوراس سبيلا إلى الشك في أن عقلا ذكيا يدبر المادة ويحكمها ، وهو الذي رسم لها خطة السير ، ونسق بين أجزائها ، وخلع عليها هذا الجمال الفاتن الخلاب .

هذا الإدراك للقوة العاقلة هو انتقال بالفلسفة من طور إلى طور ، إذا جرينا مع القائلين بأن أنا كسجوراس قد اعتبر ذلك العقل روحا خالصا مجردا ولم يلبسه لباسا من المادة ، وقد حكى عنه هذا القول أرسطو وهو قريب العهد بأنا كسجوراس ، ويمكن أن يتخذ حجة يعتمد عليها ، فهو يشير إشارة واضحة إلى أن أنا كسجوراس قد تخلص من المادة حين فكر في ذلك العقل ، بفردته عن الأجسام تجريدا مطلقا ، وقد تبع أرسطو في ذلك طائفة من أبرع كتاب الفلسفة في العصر الحديث ، أمثال « Zeller » و « Erdmann » ، إلا أن فريفا آخر من مؤرخي الفلسفة ،

أشهرهم الأستاذ « بيرنت Burnet » ، يعتقد أن أناكسجوراس كان كسابقه عاجزا عن التفكير المجرد الصحيح ، فألبس العقل الذى ذهب إلى وجوده صورة مادية ، ومجتهم في ذلك أنه أضاف إليه صفات توصف بها المادة وحدها ، فقال عنه : « إنه أكثر الأشياء دقة ونقاء » ، وإنه « صاف لا تشوبه شائبة من العناصر الأخرى » . والدقة والنقاء والصفاء وما إليها هي صور للأجسام المادية ، والفكرة المجردة المطلقة لا تعرف شيئا منها . كذلك يمتنع هذا الفريق من الكتاب بأن أناكسجوراس كثيرا ما يتحدث عن العقل بالكبر ، وهذا كم لا ينصب إلا على المادة المحسة وحدها . وخلاصة القول أن هذه الطائفة من المؤرخين لا تميل إلى الأخذ بالرأى القائل بأن أناكسجوراس استطاع أن يدرك عقلا مجزدا عن الجسم ، والأرجح أن أناكسجوراس أدرك القوة العاقلة المجردة ، وأن رأى أرسطو فيه أقرب إلى الصحة ، وأن الأدلة التي احتج بها بيرنت وأمثاله مردودة . فالصفات المادية ليست قاصرة على المادة وحدها ، وكثيرا ما نطلقها على القوى المجردة ، فإذا قلنا إن أرسطو رجل ذو فكر ثاقب وأن أفلاطون ذو بصيرة نافذة ، أيكون معنى ذلك أننا نريد حقا أن فكر أرسطو ينقب الأجسام كما تنقبها الإبرة ؟ وأن بصيرة أفلاطون تنفذ كما ينفذ المسبار ؟ لا ، بل هي مجازات لغوية كثرت في اللغات كثيرة

عظيمة بسبب أن اللغة تنشأ في أول عهدنا وتدرج بين المحسات ، فتكون ألفاظها متعلقة بالأشياء المادية التي تقع تحت الحس ، فلما تطوّر الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد ، أى التفكير فيما ليس له صور مادية ، اضطّر اضطرارا أن يستعير هذه اللغة التي خلقت في أولها لما يقع تحت الحواس ، ليمر بها عن معقولاته المجردة ؛ وإذن فمن الغيب أن نستند على الصفات المادية التي أطلقها أنا كسجوراس على العقل ونحكم بأنه تصوّر العقل في صورة مادية .

وأما وصفه العقل بالكبر ، وأن يظن لذلك أنه قد تصوّر العقل مادة تشغل حيزا ، فذلك اعتساف في الحكم ، لأننا إذا قلنا إن عقل أفلاطون أكبر من عقل فلان ، فلا يكون معنى ذلك أن تفكير أفلاطون يشغل حيزا من المكان أكبر مما يشغله تفكير فلان ، إنما هي مقارنة نسبية أجريتها لتدرك قوة هذا منسوبة إلى ذاك ، ولنا شك في أن ذلك ما قصد إليه أنا كسجوراس حين قال : إن العقل الذى يحكم الكون متجانس في جوهره ، ولكنه يختلف صفرا وكبرا باختلاف الأجسام التي يحمل فيها ، فالعقل الأكبر يدبر العالم بأسره ، وهو لا يختلف في طبيعته عن العقل الأصغر الذى يسير الإنسان والحيوان والنبات .

والخلاصة أن أنا كسجوراس لم يصوّر لنفسه العقل الذى

فروض وجوده فى صورة مادية، بل كان أقول من ميز تميزا واضحا بين عنصرى العقل والمادة، بعد أن كانت الفلسفة لا تعترف إلا بالمادة وحدها، وقد بعثه على الاعتقاد بوجود العقل عاملان: الأول ما قدمنا من أنه رأى ما فى الكون من نظام وتناسق وجمال مما يستلزم قوة مدبرة عاقلة. والثانى هذه الحركة التى تدب فى الأشياء، والتى تسلك فى سيرها سبيلا مستقيمة مؤدية الى غرض مقصود، فذلك العقل هو الذى دفع المادة الأولى التى كانت مزيجا من أخلاط العناصر المختلفة الى الانحلال التدريجى، وإلى التثام العناصر المتشابهة منها، ولما كان العقل سببا للحركة، فبهى أن يكون هو نفسه لا حركة فيه، لأنه لو لم يكن كذلك لاستلزم بدوره محركا وهلم جرا.

تناسق المادة من ناحية وحركتها من ناحية أخرى كانا إذن مقدمتين خالص منهما أناكسجوراس الى نتيجة منطقية، هى وجود العقل المدبر الرشيد الذى يعمل على التناسق والجمال بين أجزاء المادة، والذى يبعث المادة على الحركة الدائبة. ومعنى ذلك عبارة واضحة أن أناكسجوراس لم يستتج من دقة النظام فى الكون وجود القوة الخالقة، بل القوة المنظمة، والفرق واضح بين القولين؛ فأنت إذا صادفت آثارا لمدينة قديمة فى عرض الصحراء، شيدت دورها ونسقت طرقاتها، سار بك المنطق الى

نتيجة محسومة هي أن عقلاً مدبراً أشرف على إقامة تلك الدور وتنظيمها، ولكك تخطئ خطأ واضحاً لو زعمت أن نظام التشييد وجمال تنسيقه دليلان على أن عقلاً خلق المادة التي أقيمت بها الدور .

إذن فالمقل عند أنا كسجوراس لم يخلق المادة من عدم، بل المنصران قديمان أزليان نشأ كل منهما بذاته، ثم طرأ العقل على المادة فبحث فيها بالحركة والنظام بأن اندس في مركز تلك الكتلة المادية الأولى، التي تمتد إلى اللانهاية، والتي امتزجت فيها ألوان المادة امتزاجاً يبلغ حد الاندماج، ولما استقر العقل في قلب المادة اضطرب بالحركة، فاهتزت النواة المركزية من المادة، ثم أخذ نطاق الحركة يتسع من تلقاء نفسه، كما تلقى بالمحرف في الماء. فتحدثت موجة دائرية تأخذ في الاتساع تدريجاً حتى تشمل المحيط بأسره، وكانت الحركة كلما اتسعت نطاقها تناولت مادة جديدة فدفعت بها إلى الحركة وهلم جرا، وسيظل تيار الحركة إلى الأبد يوسع من نطاقه ويتناول جديداً من المادة، يسعى بدوره إلى التماس أشباهه من المادة ليندمج فيها، فالذهب يتصم بالذهب، والخشب يلتصم بالخشب، والماء يلتصق بالماء... وأول ما انفصل من الذرات ما توافر فيها الحرارة والحفاف والخفة، فاجتمعت وكوَّنت الأثير أو الهواء العالي، ثم جاءت بعد الأجزاء الباردة الرطبة

المظلمة فكوّنت الهواء السافل ، ثم دار الهواء السافل حول المركز
فنشأت الأرض وانداحت قرصا مسطوحا يسبح فوق الهواء ،
وكل أجرام السماء قطع محورية انتثرت من الأرض نتيجة لدورانها ،
فالقمر جزء من الأرض يعكس أشعة الشمس فيبدو لسكان
الأرض مضيئا . وقد كان أناكسجوراس بهذا الرأي أول من علل
ضوء القمر على الوجه الصحيح ، كما أنه أول من فسر الكسوف
والخسوف تفسيراً يتفق مع الرأي الحديث ، ولقد كان يعتقد أن
هناك كثيرا من العوالم الأخرى غير عالمنا هذا بشمسها وأقمارها ،
وأنها جميعا مأهولة بالسكان ، وينهب إلى أن أصل الحياة جراثيم
كانت تسبح في الجوّ ، فساقتها مياه الأمطار إلى الأرض حيث
تكاثرت وتوّعت على الوجه الذي نرى .

وصفوة القول أن لفلسفة أنكسجوراس طابعين مميزين : فهو
أول من فصل العقل عن المادة ، فاتجهت أنظار الفلاسفة من
بعده إلى هذه الناحية الجديدة — العقل — يتغذونها دون
ظواهر الطبيعة موضوعا لدراسهم ، وثانيا : قد حطّم الزمرة الآلية
التي سارت قبل عهده ، إذ كلّت تفسر الأحداث بسلها ، أما هو
فقد اتجه بتفسير الظواهر إلى أغراضها وغاياتها .

غير أنه بالغ في هذين الاتجاهين حتى كانا موضع خطئه كما

أتهما موضوع شهرته ، فقد أسرف في فصل المادة عن العقل وجعلهما أزليين أبديين ، فكان اثنيان بالغا ، فلا هو فرض المادة أصلا للكون وفرع عنها العقل فيكون واحدا في ماديته ، ولا هو اكتفى بأن يكون العقل جوهرًا للكون ، وأن تكون المادة من خلقه وإنشائه فيكون واحدا في عقلية ، ولكنه أثبت كلا العنصرين وسلم بهما معا . هذا وقد أراد أن يجعل العقل أساسا للحركة حتى تكون الحركة مبصرة في سيرها ، ولكن لم يسعفه التطبيق الصحيح ، فزعم أن العقل حرك النواة المركزية في المادة ، ثم ترك الحركة توسع من دائرتها بطريقة آلية شيئا فشيئا ، فكأنما انقلب العقل قوة آلية ، وكأنه انكفأ بذلك راجعا الى حيث كان أسلافه من قبل .

الفصل الثامن

السوفسطائيون (The Sophists)

كان أناكسجوراس خاتمة تلك المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة اليونانية ، وقد خطا بالفلسفة خطوة جريئة فأخرجها من الطبيعة المادية ، ونحا بها نحواً جديداً في البحث . إذ أيقن أن المادة وحدها لا يمكن أن تنتهي إلى هذا التناقض والتناهم والجمال ، بل لابد أن عقلاً حكماً مدبراً يسلك بالمادة سبيلاً سوياً في هدى وبصيرة ، إلى غاية معلومة مقصودة . وبهذا فرق أناكسجوراس للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة بين المادة المجردة ، وبين القوة العقلية المجردة ، التي تتحكم في تلك المادة ، بين الجسم والعقل ، بين الطبيعة والإنسان ، فأنصرفت الفلسفة منذ ذلك الحين إلى هذا الإنسان وخصته بالبحث والدرس ، وكان أول من شق هذه الطريق هم جماعة السوفسطائيين .

ويجمل بنا قبل أن نتناول بالشرح آراهم . أن تلقى نظرة عجيلى على بلاد اليونان في عصرهم حتى نلم المسألة سريعة بحالتها المدنية والسياسية والاجتماعية ، وسنرى في وضوح وجلاء أن السوفسطائيين لم يخلقوا فلسفتهم من عدم بل اترعوها من بيئتهم

بجاءوا صورة دقيقة لعصرهم ، ولسانا ناطقا يعبر عما كان يخالج النفوس في ذلك الحين .

أرض اليونان وعرة المسالك ملتوية الأديم ، تنهض على صدرها الحزن الجبال ، تتحصر بينها طائفة من الأودية ، نشأت في أكافها مدن متفرقة لا يتصل بعضها ببعض في سهولة ويسر ، فلم تكن اليونان أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة ، بل كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها ، وتضع ما يطيب لها من قوانين ، وكان معظم تلك المدائن بالغا من الصغر حدا بعيدا حتى لم يتجاوز عدد سكان بعضها عددا ضئيلا من الناس ، يستطيع أفرادها أن يلتقوا جميعا في مكان بيته ، يناقشون في أمور الدولة ويتناولون قوانينها ونظمها بالتعديل والتعديل ، وإذن فلم تكن المجالس النيابية كما نعرفها اليوم معروفة لديهم ، لأن الحاجة لم تضطرهم إلى طريقة الانتخاب ، فكان كل يوناني يمثل نفسه ويساهم في السياسة والتشريع ، وقد أدى تفرق القوم في مدائن مستقلة إلى تنافرهم وتناكرهم ، فولد بينهم شعور المنافسة ، وتمكنت من نفوسهم العصبية للبلد ، بحيث كانت مصلحة المدينة فوق مصلحة الدولة ، وأخذت نزعة الأنانية تتسع من عصبية المدينة إلى عصبية الفرد لشخصه ، فأصبح صالح الفرد فوق صالح مدينته ، وهكذا استولى على الناس حب النفس واعتد

كل فرد بذاته ، يود لو يرفع على حساب مواطنيه ، ولعل هذا التطرف في تقدير الشخص لنفسه نتيجة طبيعية لما أصاب الفرد من إهمال وإذلال أيام كان زمام الأمر في أيدي النبلاء .

وقد سائر الديمقراطية في تطورها التحلل في العقيدة الدينية ، فلم يلبث الناس أن نبذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم ، لأنهم شعروا بعد أن استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتقديس ، وما ظنك بآلهة نسبت إليها كل صنوف النقص والفجور ، كما صوّروهم شعراء اليونان فيما رواوا من شعر وأساطير ؟ هذا إلى تقدم العلم والفلسفة من ناحية أخرى ، فاكتسحت العقائد المتيقة البالية من الصدور ، وأصبح الناس يعللون ظواهر الكون تعليلا طبيعيا دون أن يردوها إلى قوى الآلهة . ولقد مر بنا في الفصول السابقة أن بعض الفلاسفة كانوا يناصبون الدين العداء ، في غير تكتم ولا خفاء ، فنقد إكزوفانس آلهة الشعب ، وحاول ديمقريطس أن يفسر تقديس الآلهة بالخوف من ظواهر الكون .

طغت على اليونان موجة من الشك ، وعمد الناس إلى التقديم يهدمونه بكل ما وسعهم من معاول ، فاندكت الأرستقراطية ذكا وقام على أنقاضها بناء الديمقراطية ، وعما العلم والفلسفة عقائد الدين

الجامدة، ولم تكن تهوى هاتان الدعامتان حتى انهار في أثرهما كل شيء، فانحلت الأخلاق والعادات، وذهبت هيئة السلطات واحترام التقاليد، واتخذ الجيل الناشئ من عقائد أسلافه موضوعا للسخرية والفكاهة، وحطم القوانين والأخلاق باعتبارها أغلالا تلجم الإنسان وتموق غرائزه الطبيعية . ولم يكن السوفسطائيون إلا مرآة مجلوة انعكست على صفحتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا من القوم في حياتهم العملية من ميول وزعجات .

لم يكن السوفسطائيون مدرسة فلسفية كالفيثاغوريين أو الإليين، لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، إنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجرا . وكان هذا من أسباب كرههم، لأن ذلك لم يكن عادة الشعب اليوناني من قبلهم .

وكانوا يعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب إذ ذاك، فبروتاجوراس (Protagoras) — مثلا — كان يعلم قواعد النجاح في السياسة، وجورجياس (Gorgias) كان يعلم البلاغة وعلم السياسة، وپروديكوس (Prodicus) قواعد النحو والصرف، وهيباس (Hippias) التاريخ والطبيعة والرياضة . وعلى العموم

كان غرضهم تعليم اليونان ليكونوا وطنيين صالحين للحياة، وكانت السياسة والاشتغال بها أكبر شاغل لعقل اليونان اذ ذاك، وكان الطموح لشغل منصب سياسى كبير مستوليا على أذهان كثيرين، وقد ساعد على ذلك سيادة الديمقراطية يومئذ، فكان أهم ما يحتاج اليه الطالب البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدل حتى يستطيع أن يواجه كل مسألة تعرض، إما بفكرة صحيحة أو بلبس بالفاظ لإخغام السائل؛ لذلك كان من أهم تعاليمهم علم البلاغة، وهم يعدون بحق مؤسسى هذا العلم. وكان ذلك يكون مجودا لو أنهم وقفوا موقفا صحيحا فى تعليم البلاغة، وخدموا بها الحقيقة حيث كانت، ولكنهم قصدوا الى تعليم الشباب كيف يخدعون الفكرة كاتبة. ما كانت، وعلى أى وجه كان، بالحق أو بالباطل، فكان شأنهم شأن محام يخدم قضيته من أى سبيل، حتى روى عن أحدهم «جورجياس» أنه قال: ليس من الضروري أن تعلم شيئا عن الموضوع لتجيب؛ وقال إن فى استطاعته أن يجيب كل سائل عن كل ما يسأل. لذلك كانوا يعلمون كيف يكسبون خصومهم بكل الوسائل، باللبس بالافاظ، بالاستعارات والكثايات الخدابة، بخداع المنطق وتمويه الحقيقة. ومن أجل ذلك سمي اللعب بالافاظ والتمويه فى الحجج «مفسطة» اشتقاقا من السوفسطائيين^(١).

(١) مع أن كلمة السوفسطائيين فى الأصل مأخوذة من «سوفرس» ومعناها «الحكيم».

ترى من ذلك أن السوفسطائيين قد اتجهوا بنيتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة الخالدة ، وانصرفوا إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية من أخصر الطرق ، وقد وصف السوفسطائيون بأنهم كانوا يمامون الفضيلة ولكن يجب أن نشير إلى أن كلمة الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقي الذي تدل عليه الآن ، بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاءة ونجاح ، فضيلة الطبيب معالجة المرضى ، وفضيلة الرأئض تدريب الخيول . ولما كان السوفسطائيون يدربون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التي تحيط بهم ، فهم معلمو فضيلة بهذا المعنى .

وأقدم السوفسطائيين عهدا هو بروتاجوراس الذي ولد في أيديرا حوالي سنة ٤٨٠ ق . م . وأخذ يتجول في أنحاء اليونان حتى استقر في أثينا وليث بها شطرا من حياته غير قصير ، وأخرج كتابا في الآلهة استلهمه بهذه العبارة : « أما الآلهة فلا أستطيع أن أبزم بوجودهم أو عدم وجودهم ، ولا أن أتصور أشكالهم ، وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول إلى المعرفة الصحيحة ، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان » . ولكن لم يظهر الكتاب في النام حتى رمى بالإلحاد ، وأحرق الكتاب علنا ، وفقر بروتاجوراس هاربا

من أثينا وقصد إلى صقلية، ولكن السفينة ارتطمت به في الطريق
ففرق حوالى سنة ٤١٠ ق م .

أما المحور الذى دارت حوله فلسفة بروتاجوراس بل فلسفة
السوفسطائيين جميعا، فهو عبارته المشهورة : « الإنسان مقياس
كل شيء » وكانت هذه الجملة تمثل ميول الناس في ذلك العصر
وهي أساس تعاليمهم كلها، وهانحن أولاء نتناولها بالشرح والتعليق :

كان الفلاسفة قبل السوفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل ،
ويفرقون بين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل ، ويرون أن
الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس ، ومن ذهب إلى هذا الفلاسفة
الإيليون ، فقالوا إن الحق يدرك بالعقل ، أما الحواس فغاشة
خداعة ، وكان هؤلاء الذين يرون التفريق بين الحس والعقل
يقولون إن حس كل إنسان خاص به ، أما العقل فقد مشترك
عام ، ومن أجل هذا لا يستطيع الإنسان أن ينقل احساسه إلى
إحساس غيره ، فأعمى اللون الذى لا يدرك اللون الأحمر مثلا
لا يمكنك أن تنقل إحساسك باللون الأحمر إليه ، ولكن يمكن أن
تنقل فهمك لشيء إلى شخص آخر ، كذلك إذا عرض مثلثان على
جماعة من الناس فقد يراها شخص متساويين ، وقد يراها الآخر
مختلفين ، ولا سبيل من طريق الحس لتفاههما ، ولكن يمكن

أن يقام البرهان العقل على تساويهما ، فاحساسى خاص بى
لا يشاركنى فيه غيرى ، أما عقلى فعام ، أعنى أن فيه قدرا مشتركا
بينى وبين الكائنات العاقلة .

جاء السوفسطائيون فأنكروا هذا ، كان الاعتقاد من قبلهم أن
هناك فرقا بين الوجود الذهني والوجود الخارجى ، وبعبارة أخرى
أن هناك فرقا بين ما أدركه أنا من الشيء وبين الشيء فى الخارج .
فقد أنظر الى الأرض فأراها مسطحة وهى فى الخارج وفى حقيقة
الأمر مكورة ، وقد أرى السراب ماء وفى الخارج لا ماء ، فالشيء
فى الخارج موجود استقلالا عن ذهنى وحواسى ، ولكن هؤلاء
السوفسطائيين أتوا ينكرون هذا أيضا ، فبروتاجوراس كان يعلم أن
ليس هناك وجود خارجى مستقل عما فى أذهاننا ، فما يظهر للشخص
أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له ، فإذا اختلفنا فى رؤية شيء ، فما
أراه أنا حق بالنسبة لى وما تراه أنت حق بالنسبة لك . واستمر
بروتاجوراس فى نظريته فقال : ليس هناك خطأ ، بل مستحيل
وجود الخطأ ، فكل ما تراه صواب لك ، بل لفظنا الخطأ والصواب
لا معنى لهما ، فليس هناك شيء يسمى حقا فى ذاته أو فى الواقع
أو نحو ذلك . ويظهر أن الذى دعا بروتاجوراس الى هذا أنه
رأى أن المعلومات التى تصل إلينا إنما تصل من طريق الحواس ،

وإدراك الحواس مختلف عند الناس ، فلا يمكن الاعتماد عليها الإدراك
أن هناك شيئاً حقا خارجيا في الواقع .

وتابعه على ذلك جورجياس السوفسطائي ، فقد وضع كتابا
عنوانه " الطبيعة أو الوجود " حاول فيه أن يقيم الدليل على هذه
القضايا الثلاث " لا شيء موجود " ، " إن وجد شيء فلا يمكن
أن يعرف " ، " وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله إلى الغير " .

أما القضية الأولى التي تقرر أن لا شيء موجود ، فقد تابع
فيها الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع
تحت الحواس ، والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي
الموجودة . أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون والتي
تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس ، وكان
جورجياس يستعير منهج زينو من قبله في الجدل ، ويعتمد على
بارمنيدس في آرائه في أصل الكون ليثبت بذلك بطلان المحسات ،
فكان مثلا يقول : إذا كان ثمت في الوجود شيء فلا بد أن تكون
له بداية ، وهو إما أن يكون قد نشأ من العدم ، أو من وجود
سابق له ، فأما النشأة من العدم فستحيلة ، لأن شيئاً لا يخرج من
لا شيء ، وأما تسلسله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له
بداية ، وإن فلا شيء موجود .

وأما القضية الثانية التي تقرّر أنه حتى لو فرضنا وجود شيء فلا يمكن معرفته، فهي نتيجة لازمة لعقيدة السوفسطائيين في اعتياد تحصيل المعرفة على الحواس وحده دون العقل، وما دامت إدراكات الحواس تختلف عند الأشخاص، بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة، فلا يمكن الجزم بحقيقة الشيء كما هو، وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضا قضية جورجياس الثالثة، لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر.

وقد تابع من أتى بعد من السوفسطائيين هذه التعاليم وطبقوها على السياسة والأخلاق. فقالوا إذا لم يكن هناك حق في الخارج، وكان ما يظهر للشخص أنه حق لحق بالنسبة إليه وحده فلا يمكن أن يكون هناك قانون خارجي أخلاقي عام يخضع له الناس جميعا، وإنما المسألة ترجع إلى إحساس الشخص نفسه، فما تراه حقا لحق لك، وما رأيت عمله فاعمله ويكون عمله مشروعا.

ويتبع هذا رأيهم في القانون فليس هناك قانون عام مؤسس على العدالة أو نحو ذلك، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس. وليس هناك قانون عادل في نفسه، وإنما قوانين الدولة كما قال بولس (Polus) وثراسيماكوس (Thrasymachus)

اختراع الضعفاء ليخضعوا بها الأقوياء وليختلسوا منهم ثمار قوتهم ،
وإذا بلغ إنسان من القوة مبلغا يستطيع معه الخروج على القانون من
غير أن يعاقب فله الحق في الخروج . لذلك يعدون أول من رأى
أن القوة هي الحق .

وهذه التعاليم كما ترى تعاليم هدامة لكل نظام اجتماعي ،
للدين ، للأخلاق ، لكل نظم الدولة ، ومن ثم كانوا مثارا لسخط
من أتى بعدهم من الفلاسفة ، وموضعا لانتقادهم وهدم تعاليمهم ،
ولكنهم من غير شك نشروا التعليم في بلاد اليونان ، وهيجوا
الأفكار للبحث والمناقشة في أساس الأخلاق ، فهدوا الطريق
لتعاليم سقراط وأفلاطون ، وأسسوا علم البلاغة ، ووجهوا اهتمام
الناس إليه ، وكانت تعاليم السوفسطائيين أثر مختلف في عقول
الباحثين في العصور المختلفة .

وتعاليمهم هذه هي السبب في أن ليس لهم تعاليم فلسفية
إيجابية ، فقد قنعوا بأن ليس هناك حقيقة ، وإن وجدت فليس
من سبيل إلى اكتشافها ، ولهذا خصصوا أنفسهم للبلاغة
واللسان ، وقالوا إن لم تكن هناك حقيقة تعرف وتعلم ، فأمانا
باب الاستمالة والتأثير في الناس ، وإن لم يكن حق وباطل في ذاتهما ،
فهناك طرق للإقناع ، وهذا هو الطريق الذي سلكوه ، طريق
البلاغة .

ومهما قال الناقدون في فلسفة السوفسطائيين ، فلا سبيل إلى إنكار هذه الحقيقة ، وهي أن عصرهم كان عصر نهضة فكرية كهذه النهضة التي تجيء في التاريخ على فترات متباعدة ، والتي يظهر أنها تتبع عهودا تنشط فيها الفلسفة والعلوم ، فقد جاء السوفسطائيون بعد تلك الفترة التي امتلئت من طاليس إلى أنكسندر ، والتي امتلأت بأعلام الرجال الذين أتعجوا في الفلسفة والعلم إنتاجا خصبا غزيرا ، فأخذت هذه الأكاس من المعرفة تنقطر على طول الزمن إلى الدهماء قطرة قطرة ، إذ لا سبيل إلى علم الدهماء لها في حينها ومتابعتها خطوة خطوة ، فاستثار الشعب واتسع أفقه العقلي بعض الشيء ، وبدأ ينظر إلى آرائه القديمة ، وعقائده البالية نظرة الناقد الساخط ، ولم يتردد في هجرها ونبذها في ضوء فكره الجديد ؛ هكذا نتاج حلقات الفكر في التاريخ فيكون بناء في أوله وهذا ما في آخره ، يكون أفكارا إيجابية عند صدوره من أصحابه ، فإذا وجد سبيله إلى أذهان العامة كان قوة سلبية تظهر في صورة الشك والنقد والتحطيم ، وهذا كله ما تنطبع به النهضة الفكرية في كل العصور من طوابع الشك والإنكار التي تتناول بمحاولها الحكومة والتقاليد والمادات ؛ وإذا ما انقضت هذه العمدة الثلاثة فقد تقوض المجتمع من أساسه ، وانمحت روح الجماعة وظهرت روح الفرد بكل ما تجزئه الأنانية وراعها من ذبول .

ولقد شهدت إنجلترا وفرنسا في أوائل القرن الثامن عشر نهضة فكرية كالتى بينا ، فساد الشك وحاول الفكر أن يهدم كل قديم ، لا ينجو منه نظام من النظم ، فتناول الأسرة والدولة والقوانين ، وقد جاءت تلك النهضة أيضا عقب عصر إيماني بنائي ، وهما نحن أولاء اليوم نشاهد عهدا جديدا للشك ، بعد أن سبقه القرن التاسع عشر بطائفة كبيرة من الإنتاج العلمى ، تسلمت الى العقول تدريجا ، فأتسع النطاق العقلى ، ولم يعد يرضى الناس ثوب الفكر القديم ، وهم يحاولون اليوم أن يخلعوه ليستبدلوا به جديدا ، ومما هو جدير بالذكر أن الفلسفة السائدة اليوم — وهى الفلسفة العملية — البراجماتزم^(١) (Pragmatism) التى لا تريد أن تعترف بحقيقة ذاتها مستقلة عن الإنسان ، بل الحقيقة عندها هى ما يكون نافعا فى الحياة العملية — قرية الشبه جدا بتعاليم السوفسطائيين ، ولنا نخعطى إذا قلنا إنها سوفسطائية العصر الحديث ، نحاول أن نتخذ من الإنسان مقياسا لكل شئ ، وكل الفرق بينها وبين سوفسطائية بروتاجوراس هو فرق فى معنى « الإنسان » فكان

(١) البراجماتزم — وإن شئت فسمها فلسفة الفرائع — مذهب نشأ من الأفكار الأمريكية ، وهو يرفض النظر فى الحقائق الميتافيزيقية ، ويقصر نظره على البحث فيما يعمل بالوجود الواضح ، وعندئذ أن النظريات والحقائق ليست ثابتة بل متغيرة بتغير الأزمان ، وأن الحق والفضيلة ما رآه الناس أخف لهم الخ .

بروتاجوراس يعنى به الفرد ، ومذهب البراجماتزم اليوم يريد به الإنسانية كلها. ولما كان ما ينفع الإنسان اليوم قد يضره غداً، وما ينفع هذه الأمة قد يضر أمة أخرى، إذن فليس ثمت حقيقة ثابتة خالدة .

ولا ريب في أن موضع الخطأ عند بروتاجوراس قديماً، وفي مذهب البراجماتزم حديثاً، هو الاعتماد على حواس الإنسان (مع أن حواس الشخص خاصة به)، وتجاهل الجانب العقلي منه، (مع أنه العنصر الذى يشترك فيه أفراد البشر جميعاً) .

فثن كذا ندين للسوفسطائيين حقاً بالإكبار من شخصية الفرد، والمطالبة ألا تفرض عليه الآراء والعقائد فرضاً، بل يقنع بها إقناعاً، فلا نذهب معهم إلى حد إهمال الحقيقة الخارجية مستقلة عن الإنسان . ولئن كنا نذهب معهم فيما ذهبوا إليه من أن لكل إنسان الحرية في الرأي واعتقاد ما يرى ، فنحن نضيف إلى ذلك شرطاً وهو: أنه لا يجوز لفرد أن يرى رأياً إلا إذا قام عليه الدليل العقلي دون إحساسه وشعوره . وإن كنا نوافقهم في أن الأخلاق تختلف باختلاف الشعوب إلا أننا لا نخلص من هذه المقدمة إلى النتيجة التي خلصوا إليها من أنه ليس هناك معيار خلقى حق في ذاته، لأن اختلاف الرأي في الأخلاق كاختلاف الرأي في أى ظاهرة

أخرى لا ينهض دليلا على انعدام الحقيقة في ذاتها، فإذا اختلفت الأقوال في شكل الأرض، هل هي مسطحة أم كرية، فليس معنى ذلك أن ليس للأرض شكل ما . وهكذا الشأن في الأخلاق، فإن أجازت أمة البغاء وحرمت أخرى، وإن أجاز المصريون القدماء زواج الأخت وحرمت غيرهم، فليس ذلك دليلا على أن الإنسان مقياس الأخلاق، وأن ليس هناك حقيقة خلقية ثابتة في ذاتها .



سقراط

الفصل التاسع

سقراط (Socrates)

كان من آثار السوفسطائيين أن تعرض كل نظام للسقوط،
وانهدم ما كان للناس من مثل يطمحون إليها، سواء في ذلك
الأخلاق والدين والحقيقة والقانون، فقد ذهب كل فرد في إدراك
الفضيلة والرزيلة وتفسير الخير والشر من مذهبها يناسب هواه ويتفق
ومآربه، وأخضعوا الدين للتقيد والشك حتى كادت العقائد
في الآلهة تدك من أسامها، وأنكروا الحقائق الخارجية لإنكارها،
فالإنسان هو مقياس كل شيء، ولم يعتقدوا أن ثمت حقيقة في الواقع
الخارجي مستقلة عن الإنسان، وعيشوا بالعادات الموروثة والقوانين.
بغض سقراط وألغى هذه الأتقاض المنهدمة يوزها البناء، فأقامها
وأعاد لها النظام الذي أتلفه السوفسطائيون .

ولد سقراط في أثينا حول سنة ٤٧٠ ق . م من أب محترف
صناعة التماثيل وأم قابلة، ولو أن التاريخ لا يبي عن طفولته ونشأته
إلا قليلا لا يفتي في تصويره تصويرا دقيقا، إلا أن له خاصة عجيبة
تجيبه إلى النفوس وتجذبه نحو القلوب، فلا يكاد القارئ يتلو من
تاريخه ذلك القليل المذكور حتى تسرع الصورة إلى صفحة الذهن

ثامة واضحة ، هي بلا شك أشد وضوحاً من صورة أفلاطون الأرستقراطي ، وأنصح جلاء من صورة أرسطو العالم ، على كثرة ما أفاض التاريخ في حياتهما . احترق حرقاً أبدياً وليث يزاوئها حيناً قصيراً ، قيل إنه صنع خلاله مجموعة ضئيلة من التماثيل عرضت فيما بعد في الأكروبوليس بأثينا ، ثم ترك هذه المهنة ، وتخصص للفلسفة التي اعتبرها رسالته في الحياة ، وكان يعيش في أثينا ، وليث فيها لم يفادها قط إلا حين اضطرته ظروف الحرب أن ينخرط في سلك الجيش . وظل مشغلاً بالفلسفة حتى اتهم في نحو سن السبعين بإنكار آلهة اليونان والدعوة إلى آلهة جديدة ، وأنه يفسد عقول الشبان ، فحكم عليه بالإعدام وأعدم .

كان سقراط قبيح المنظر ، فهو قصير بدين دميم ، بارز العين ، كبير الأنف في قبح ، واسع الفم ، بالي الثياب ، وأراد الله أن يكون هذا الشكل المنقوت مستقراً لنفس قوية جميلة ذكية ، فقد كان عادلاً حتى لا يؤثر عنه أنه ظلم أحداً ، حكماً حتى قل أن يخطئ في حكمه على شيء بأنه حق أو باطل . وكان ضابطاً لنفسه إلى حد يستدعي الإعجاب ، راضياً حتى أصبحت طوع إرادته ، وحتى كان دخله القليل يكفي كل حاجاته . وكانت مواهبه العقلية لا تغل عن مواهبه الأخلاقية ، فهو مفكر دقيق الملاحظة يستغل مواهبه وينظم استعمالها ، وعلى كثرة ما حباه الله من مواهب العقل



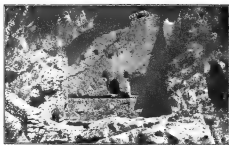
سقراط في حلقة الدرس

كان يعلن أنه لا يعرف شيئا ، وليس حكما ولكنه فيلسوف
 «عجب للحكمة» فكثيرا ما قال : «أنا أعرف شيئا واحدا وهو أنى
 لا أعرف شيئا» .

ولما كان سقراط يحب الحكمة وينشدها ، فقد كان يتلمسها
 في كل من يصادفه ، واعتاد أن يتزل الى سوق أثينا أو المجتمعات
 العامة ، ثم يتحدث مع كل من أنس منه ميلا الى الكلام في مسائل
 الحياة والموت وما يتعلق بهما ، لا يعبأ بحالة من يحادثه ، غنى
 أم فقير ، شاب أم شيخ ، صديق أم غير صديق ، وحديثه مباح
 لكل من يريد ، لا يأخذ عليه أجرا كما كان يفعل السوفسطائيون ،
 ولم يكن يحترك الكلام ، بل يتبادل الحديث ، ويوجه المناقشة الى
 الجهة المستجبة ، وهذه الطريقة التي مهر فيها سقراط هي طريقة
 الحوار ، فكان يلقي على سامعه سؤالا ثم يناقش جوابه ويصححه
 أو ينقحه ، ثم يتعرض للسؤال ويحجب ، وكثيرا ما تعتمد أن يورط
 محاوره في الخطأ أو يتورط هو في الخطأ لينكشف جهل محدثه ،
 أو ليستخلص منه النتيجة كأنها قضية صحيحة معروفة من قبل .

ولم يكن سقراط يرى أنه مخيرفيا بفعل ، بل كان يعتقد أنه
 مسير بوحى يمل عليه ما يقول ، ويرسم له طريق المسير ، ويطلعه
 على نتائج الأعمال قبل حدوثها ، وهو إنما يؤدي رسالة فرضتها

عليه الآلهة ، ليس له عيب آدائها محيص ؛ وقد روى أفلاطون في أحد فصوله حديثا عما حدث لسقراط من وحى ، هذا نصه :
 ذهب شيريفون (Chairephon) حاجا الى معبد دلفي (Delphy) فسأل الكاهنة : هل بين الرجال من هو أكثر حكمة من سقراط ؟ فأجابت لا ... قال سقراط : فلما نمت الى الحديث سألت نفسي : ماذا يعنى الإله بهذا الجواب ؟ والى أى شىء يقصد ؟ ولم يدر بخاطرى قط أننى بلغت من الحكمة شيئا ؛ فإذا عساه يعنى حين أجاب باننى أوسع الناس حكمة ؟ لأنه لا يجوز عليه الكذب ، فالكذب مستحيل على الله ، ولقد لبثت فى هذه الحيرة طويلا أسائل نفسى عن معنى ما نطق بها الإله ؛ وأخيرا وبعد تفكير طويل قت بالتجربة الآتية : التمت رجلا ممن يتظاهرون بالحكمة ، وظننت أنى سأستطيع أن أفند قول الآلهة وأبلفها :
 « أن هذا الرجل قد بلغ من الحكمة ما لم أبلغ رغم قولك لىنى أحكم الناس » لما كدت أختبر الرجل — ولن أذكر هنا اسمه — وكان من أعلام أثينا ، ولم يكده الحديث يدور بيننا حتى قلت فى نفسى :
 « إن هذا الرجل وإن تظاهر بالحكمة أمام الناس وأمام نفسه ، لا يتصل بالحكمة فى قليل ولا كثير » . وحاولت بعدئذ أن أدله على أنه ليس حكيما وإن توهم فى نفسه الحكمة ، فغضب منى كما غضب كثير من كانوا على مقربة منا ، فانصرفت وقلت : « حسنا ، إننى



معبد دلفی

جیٹ سال سغراط الکائنۃ فأجابہ بأنه سيكون أحکم الامنین

أحكم من هذا الرجل على كل حال ؛ فقد لا يعرف أحدنا شيئا عن الجمال أو الخير، ولكنه يظن أنه يعرف شيئا وهو لا يعرف ؛ أما أنا فإن كنت لا أدري فليست أفرض على الأقل أنى أدري ، وإذن فأنا أحكم منه قليلا . » وقصدت بعدئذ رجلا آخر كان المعروف أنه أحكم من سابقه ، وأجريت التجربة نفسها ، فغضب منى وغضب معه كثيرون ، وهكذا التمت مدعى الحكمة واحدا فواحدا حتى أكلتهم جميعا ، وعلمت الحقيقة أسفا . »

أيقن إذن سقراط أنه أحكم أهل زمانه حقا بهذا التفسير، وكان يملن كلما بدأ حوار أنه يجهل الموضوع جهلا تاما ، وأنه راغب شديد الرغبة في معرفة ما قد يعلمه محاوره ، ولم يكن في هذا الظهور بالجهل متكلفا ولا متصنعا بل كان ينتقد اعتقادا جازما بأنه وبأن الناس جميعا لا يعرفون شيئا عما يتشددون به من ألفاظ ، ومن في أثينا كان يستطيع أن يقول شيئا عن حقيقة الخير والحق والجمال ؟ لا شك أنهم عاجزون عن تحديد معانيها ، وكل ما يتظاهرون به من حكمة وعلم إن هو إلا إغراق في الجهل والحق والغرور ؛ وكانت سقراط يثق بجهل مناقشه ، ولكنه اعتاد أن يسخر ويتهكم منهم ، فيقول لمحدثه : إني على يقين أنك تعلم عن الموضوع المبسوط شيئا ، ثم ييجو ويلج في الرجاء أن يفيض مناقشه عليه من علمه وحكمته ، فإذا ما تجاوزت الحيلة على المحدث المسكين ،

وهم بالحديث واندفع في سوق الحقائق اندفاعا ، أبدى سقراط إعجابه به لولا أن نقطة غامضة اندست في ثنايا الحديث ، وهو يرجو لها شرحا وإيضاحا ، ثم يأخذ في إلقاء الأسئلة المخرجة في مهارة ولباقة ، وإذا بالمحدث متورط في جهله ، معترف به .

لبث سقراط يزاول في كل يوم حواراه الفلسفى ، لا يلتمز له مكانا معينا ، فهو يحاور في السوق ، وفي حوانيت الصنائع ، وفي أروقة الحمام ، وفي الملاعب الرياضية ، ولا يلتمز لحواره موضوعا معينا ، فهو يناقش في كل ما يعرض من مسائل ، حتى بلغ من عمره عامه السبعين ، وكان قد ألب على نفسه طبقات الشعب ، لأنه كره نظام الديمقراطية في الحكم ، ولم يسغ أن ينتخب لمنصب الدولة جماعة الزراع والصنائع ، كما أغضب الطبقة العالية لأنه كان يمتك الأرسقراطية وما تجز وراهما من الاستبداد والظلم ، فوجهت إليه تهم ثلاث : الأولى إنكاره آلهة اليونان ، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة ، والثالثة إفساد الشباب الذى قتن به والتف حوله التفافا شديدا مأخوذا بسحر حواراه .

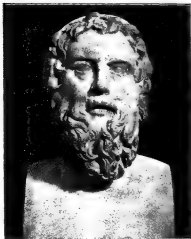
ولم تكن تلك التهم قائمة على أساس صحيح ، فقد اتحتلت اتتحالا للئيل منه ، اتتحلها جماعة من أعدائه مثل أنيقتس (Anytus) الذى كان زهيا من زعماء الديمقراطية فنناظه أن يكيد سقراط لها ،

والذي كان ابنه واحداً من تلاميذ سقراط فرآه يسخر مرة على مسمع منه بالآلهة التي يعبدها؛ أما الجريمة الأولى وهي إنكار الآلهة فهي إن جاز أن توجه إلى كل من سبق سقراط من فلاسفة، فلا يجوز بحال من الأحوال أن يتهم بها سقراط الذي كان عف اللسان نحو الآلهة، بل كثيراً ما ساهم في تهدئتهم؛ وأما الجريمة الثانية وهي الدعوة لآلهة جديدة، فهي قائمة على ما ادّعاء سقراط من أنه مسير بصوت باطني يوحى إليه بما يقول وما يفعل، وبديهي أن ذلك لا يكفي لترجيح الاتهام، وأما إفساده للشباب فقول باطل مردود، ولو كان لسقراط في نفوس الشباب من أثر فهو التهذيب والاصلاح.

ولكن سقراط كان قد أثار عليه النفوس، فهاجم الديمقراطية هجومًا عنيفًا، فنقم عليه أنصارها، ولم تكن تتصرف بما نسب بينها وبين الأرستقراطية من تنازع حتى بادرت بالانتقام من سقراط، وقد الأرستقراطية غنق عليه رجالها، كذلك أثار الحقد في نفوس الحكماء والعلماء، أو من كانوا يتعون الحكمة والعلم لأنه صرف عنهم الشباب من جهة، ولأنه ينخر من علمهم وحكمتهم من جهة أخرى؛ وفوق هذا كله فقد اختلط الأمر على الرأي العام، وحسب سقراط واحداً من السوفسطائيين، ولذا حقت عليه الكراهية ووجب له العقاب، لأن الشعب كان قد سم تلك الطائفة وكره

كل من يتسب إليها ، ولما بحاجة إلى القول بأن البون شائع بين سقراط والسوفسطائيين من حيث الأسلوب ومادة الفكر والغرض ، ولكن الشعب لم يفرق بين النقيضين ، كما يتضح من قصة السحاب التي ألفها أرسطوفان (Aristophanes) ، وكان رجياً يمت الحرية في الفكر ، وينفر من كل تجديد ، فكان يبغض السوفسطائيين أشد البغض باعتبارهم دعاة للتجديد ، فهزأ بهم وصغر من تعاليمهم واتخذ فيها سقراط بطلا لها ، واعتبره فيها زعيماً لطائفة السوفسطائيين ؛ وفي هذا دليل قاطع على أن الرأي العام قد خلط بين سقراط وبينهم ، ولو لم يكن الشعب قد اتجه هذا الاتجاه لما استطاع أرسطوفان أن يمثل قصته على مشهد منه ؛ وإذن فقد ذهب سقراط ضحية انطباع عدم التمييز بينه وبين تلك الجماعة التي جاء ليصلح ما أفسدته ، فويل لمن يسبق عصره فكره ، وويل لمن يقدم للناس طعاماً لا تقوى على هضمه معداتهم .

تقدم بالتهمة ضد سقراط ثلاثة من أعدائه هم : ميليتس (Melitus) ، وليكون (Lycon) ، وأينيس (Anytus) ، وكان المؤلف إذ ذاك أن يقف المتهم أمام القضاة بائساً مستعطفاً مسترحماً ، وأن يقدم زوجه وأبنائه لعلهم يشيرون في نفوس القضاة العطف والرحمة ، ولكن سقراط أبى ذلك على رجولته ، ولم دهش القضاة ولم تثار ثائرتهم حين وقف سقراط يدافع عن نفسه ، فلم يكن قوله



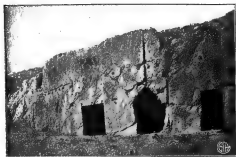
أرسطو

منصرفا إلى رد الاتهام وإلى تبرئة نفسه مما نسب إليها ، ولكنه أخذ يشفق على قضائه في موقفهم المخزى ، ويتوجع لما يصيب النفوس من فساد ، ويود لو استطاع أن يتم المهمة التي بدأها وهي تطهير الشباب من مثل هذا الشر والفساد ، ولو استرحم سقراط لظفر بالبراءة ولكنه لم يفعل ، فأصدر القضاة حكمهم بأغلبية ضئيلة جدا بثبوت التهمة عليه ، تمهيدا لحكم يليه يحدد فيه الجزاء ؛ وكان القانون ينص على أنه إذا ثبتت تهمة على متهم ، وجب أن يقترح المدعى عقوبة كما يقترح المتهم عقوبة أخرى ، ثم يترك للقضاة اختيار ما يراه من العقوبتين ، فأقترح المتهمون الثلاثة عقوبة الإعدام ، وطلب إلى سقراط أن يعلن اقتراحه ، فأجاب في تهكم لاذع إنه لم يرتكب جرما ولكنه عني بالإصلاح ، وإذا كان لابد من إبداء رأيه فيما يستحق من الجزاء فهو أن يترجع منصبا في مجلس القضاء جزاء وفاقا لما قدم للشعب من خير . هنا ثارت نائرة الغضب من القضاة ولم يترددوا في أن يقرروا عقوبة الإعدام على سقراط بأغلبية كبيرة .

قضى سقراط في محبته ثلاثين يوما ينتظر تنفيذ الموت ، وكان أصدقاؤه يفرونه خلافا بالفرار ، ولم يكن الفرار من السجن شائعا ولا عسيرا ، فقديما فر فيلسوف آخر من محبته هو أناكسجوراس

الذى أعانه على الفرار بركليز، وقليل من الدنانير كانت تكفى لرشوة الحارس وتمهيد الهروب .

ولكن سقراط لم يستمع إلى إغراء أصدقائه ، ورفض رفضا حاسما أن يفر من وجه الموت ، فذلك خور وجبن ؛ وواجب على الفرد أن يطيع القانون ، فإنا ما قضى بالموت وجب أن تقبل النفس طائعة ، ولعل في هذا أسطح دليل على أن سقراط لم يكن ناثرا في وجه القانون والمعادات والتقاليد الموروثة كما اتهمه بذلك أعداؤه ؛ فلما جاء الأجل المحتوم وقدم لسقراط قذح السم تجرعه في إقدام ؛ ونحب أن نسوق في هذا المكان فصلا كتبه أفلاطون عن موت سقراط ، وأجراه على لسان صديق من أصدقائه الذين شهدوه ساعة الموت : « ... نهض سقراط ودخل غرفة الحمام ليغتسل ، وتبعه كرييتو (Crito) ، وأشار إلينا بأن ننتظره حتى يعود ، فأخذ الحديث يدور بيننا حول النكبة التى حلت بنا . وذكروا أننا ستقضى بقية الحياة أيتاما ، فأخذنا الجزع من هول المصائب ، ولما فرغ من اغتساله وجاء إليه أبنائه الثلاثة وكانوا صبيا وطفلين ، كما قدمت سيدات أسرته ، حذتهم قليلا فى حضرة كرييتو ، ثم أمرهم بالانصراف ، وعاد إلينا وكانت الشمس قد أوشكت على الغروب ، لأنه قضى فى الحمام فترة طويلة ، فلما أخذ مجلسه بيننا لم يكثر من حديثه ، ثم دخل ضابط واقرب منه وقال :



سجن سقراط

وفيه اجتمع تلاميذ سقراط حول أسنادهم يحاورونه في مسائل
الحياة والموت والخلود

”ياسقراط! أود ألا تخطئ كما يخطئ غيرك، فانهم يسخطون ويلعنون حينما أتقدم اليهم بحمرة السم، ولست في ذلك إلا صادعا بما أمرت به، ولكنني وجدت فيك أثناء إقامتك في السجن رجلا نبلا وديعا جليلا، لا تقاس بمن شهد هذا المكان من قبل؛ ولست أشك في أنك لن تنقم أو تنور؛ والآن — وأنت عالم بما جئت أعلنه إليك — وداعا، وحاول ما استطعت أن تحتمل ما ليس من احتمالك بد“ وانفجر الرجل باكيا وانصرف، فنظر اليه سقراط وقال: «وداعا، وسأفصل ما تريد»، ثم التفت اليها وقال: «ما أرحم هذا الرجل، إنه لم ينقطع عن زيارتي طول إقامتي، وكثيرا ما كنت أتأقشه، فأرى فيه رجلا من أقوم الرجال، وهو يبكي من أجل بكاء صادرا عن عطف كريم. تعال إلى يا كريتي، دعنا ننفذ الأمر، ومر أحدنا بإحضار السم إذا كان قد تم إعداده وإلا فقل لم يعدوه» فأجاب كريتي: «إن أشعة الشمس يا سقراط لا تزال تسطع فوق الجبال ولم تغب بعد، وأنا أعلم أن من قبلك كانوا لا يشربون السم إلا في ساعة متأخرة بعد إعلانهم، وبعد أن يأكلوا طعام العشاء، ويحتسوا الخمر كما يشاءون، بل إن منهم من زاول شئون الحب مع من يحب، فلا تسعجلهم، ولا يزال في الوقت متسع». قال سقراط: «إن هؤلاء الذين ذكرتهم يا كريتي كانوا على حق فيما فعلوا ماداموا قد توهموا أنهم يكسبون

من وراء ذلك شيئا، وأنا كذلك على حق فيما أفعل ما دمت أحسب
أننى لن أجنى من التسويف شيئا، إلا أن أضع نفسى من نفسى
موضع السخرية حينما أتناق بآسياب الحياة، وأحاول أن أبقى منها
حشاشة ناهبة ولا ريب، اذهب وافعل ما أمرك به ولا تعارض»
فلما سمع ذلك كريتو أشار برأسه إلى غلام على مقربة منه فخرج
ولم يلبث أن عاد وفى صحبته رجل يحمل فى يده كأسا، ولم يكدرها
سقراط حتى قال: «حسنا يا صديق العزيز، أرجو أن تشير إلى
بما أفعل، لأنك قد مررت على مثل هذا الأمر». فأجاب
الرجل: «لا شيء أكثر من أن تجرع السم، ثم تمشى قليلا فإذا
ما شعرت بثقل فى ساقيك قم، وسيكون للسم أثره المطلوب». .
ثم قدم القدح الى سقراط، فتناوله باسما لم يضطرب ولم يمتنع لونه
ونظر إلى الرجل قائلا: «لا أظن القانون يحول بينى وبين الآلهة
الآن، فلا أصل لم ولا ضرع إليهم أن أوفق إلى رحلة سعيدة». .
قال هذا وشرب القدح فى رزاة وهذوء، وكنا نحن فى بكاء لا ينقطع
ثم حبسنا الدمع لما رأيناه يرفع إلى فم الكأس، ولكنى لم ألبث
طويلا حتى انفجرت بالبكاء مرة ثانية وابتل وجهى بالدموع، ولم
أكن فى ذلك أبكى سقراط، إنما أندب حظى العاثر إذ فقدت
هذا الصديق الوفى. ونهض كريتو إذ عجز هو كذلك عن حبس
البكاء، وكانت لصحبه صوت يبعث الأسمى، فنغذ الى قلوب



موت سقراط

الحاضرين جميعا ما عدا سقراط ، فقد قال لنا : « ماذا تفعلون يا صفوة الأصدقاء ؟ لقد صرفت النسوة من أجل هذا ، وخشيت أن يكون منهن مثل هذا العيب ؛ فقد سمعت أن من الخير للرجل أن يسلم النفس في هدوء ، فصمتا واحتالا » . فاعترانا النجل إذ سمعنا منه هذا الحديث ، وكففتا الدمع المنهمر ؛ أما هو فقد أخذ يحول حتى شعر بساقيه يتقلان ، فرقد وظهره للأرض كما أوصاه الرجل الذي أمسكه ، واختبر ساقيه وقدميه ، وضغط على قدمه ضغطة قوية ، وسأله هل شعربها ؟ فأجاب أن لا ، وضغط على نظديه ، ثم أخذ يسير بحورأسه قليلا قليلا ، قائلا إن جسده أخذ في التصلب والبرودة ، وهنا مسح سقراط بيده على صدره وقال : عند ما يصل السم إلى قلبه ستكون نهايته ، ولما برد أسفل البطن كشف عن نفسه ما أسدل فوقه من غطاء وقال : وهي آخر ما لفظت شفاه من حديث : « أنا مدين بـ ^{بصبيك} إلى إيسكيو لآبيوس يا كريتو ، فردده إليه ولا تهمل » . فأجاب كريتو : « سأفعل ذلك ، أليس لديك ما توصي به غير هذا ؟ » فلم يجب سقراط ، وبعد قليل اهتز هزة عنيفة ، فنثر الرجل فوق وجهه النطاء ، ولاحظ كريتو أن عينيه مفتوحتان فأطبق عليهما الحفنتين ، وأفضل منه المفتوح .



بدأت الفلسفة منذ السوفسطائيين تتجه بمبحثها نحو الإنسان ،
 وأنصرف سقراط بمحاول معرفة حقيقته ، وكان مكتوبا على معبد
 «دلفي» هذه الحكمة القديمة « اعرف نفسك بنفسك » فما أسرع
 ما اتخذها سقراط شعارا له وقاعدة لفلسفته ، فليس سوى النفس
 الإنسانية جديرا بالبحث ، ولا خيري معرفة تهمل الإنسان لتعنى
 بالطبيعة تلمس أصلها وعلّة ظواهرها ، ولا قيمة لعلوم الرياضة
 والطبيعات والفلك إذا قيست بمعرفة الإنسان ، أو بعبارة أخرى
 بمعرفة الأخلاق ، ولذلك تراء يقول عن نفسه إنه لم يغادر المدينة
 الى الحقول والأشجار لأن هذه لا تعلمه شيئا ، وأسمى ما يريد أن
 يظفر به هو معرفة الأخلاق وحدها ، ولما كانت الأخلاق لا تكون
 جدية بهذا إلا إن كان لها مقياس ثابت لا يتبدل تبعا لأهواء
 الأشخاص حاول سقراط أن يقيم الدليل على بطلان ما ذهب إليه
 السوفسطائيون من أن الأخلاق اعتبارات شخصية ، ولكن كان
 السوفسطائيون وضعوا مبدأ شاملا دعوا إليه ، وهو أن الإنسان
 مقياس لكل شيء ، فليس هو مقياسا للأخلاق وحدها بل لكل
 الحقائق ، ولذا كان لزاما على سقراط أن يهدم هذا الرأي ليثبت
 الحقائق التي أنكر وجودها السوفسطائيون ، ثم يفرع عن هذا

ما كان يقصد إليه ، وهو أن للأخلاق حقائق ثابتة تقاس بها أعمال الإنسان ، فلتتناول بالشرح ما رآه سقراط في هذا الموضوع .

ذهب السوفسطائيون الى أن الحواس هي وحدها السبيل الى وصول المعلومات الى الذهن ، فالإدراك الحسى هو أساس المعلومات جميعا ، ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص ، كانت المعلومات التى تبنى عن طريقه مختلفة كذلك ، وإذن فلسنا نعرف من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التى تقدمها لنا الحواس ، ولا يمكن التسليم بأن ثمت فى الخارج حقائق للأشياء ثابتة مع تباين الأشخاص فى إدراكها ، لأنه حتى لو كان فى الخارج تلك الحقائق الثابتة فلا سبيل الى معرفتها مادما نتمتع على الحواس وحدها ، فكانت رسالة سقراط أن يبنى تحصيل المعرفة على العقل لاهل الحواس ، وبذلك يثبت ما أنكره السوفسطائيون من وجود الحقائق الثابتة فى الواقع الخارجى ؛ ولشرح ذلك نقول :

إذا رأيت رجلا أو شجرة أو قلما ، فإحساسك بهذا الشيء الذى تراه إدراك لحزتى واحد من الحزنيات ، ولكن لديك الى جانب هذه الأشياء الحزئية التى تحصلها حواسك مما تصادفه فى العالم الخارجى مجموعة من الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالأشياء الحزئية ذاتها ؛ وهذه الأفكار العامة لم تصل اليك من طريق

الحواس، وإنما نبعت من عقلك ذاته، فاسماء الأنواع كالإنسان والشجرة والمثل والحیوان لا نطلقها على جزء واحد، بل على النوع كله، ونعني بها الصفات التي يشترك فيها كل أفراد النوع، ولا ندخل في حسابنا تلك الصفات التي تظهر في بعضها دون بعض؛ فالفكرة العامة عن الحصان ليس فيها صفة البياض، لأنه إن اتصف بعض الحیاد بهذا اللون فبعضها الآخر ليس كذلك، ولكنها تتضمن مثلاً صفة الصبيل لأنها جميعاً تشترك فيها، فهذا الجمع بين الصفات المشتركة في أفراد النوع وإبعاد الصفات العارضة، هو من عمل العقل لا الحواس، وهو ما نسميه إدراكاً عقلياً أو كلياً، وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سقراط هي المعرفة، ولذلك لم يتردد في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس، على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعدو الإدراكات الجزئية التي تصل إلى الذهن عن طريق الحواس.

وإذا كانت الحواس ومدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس العقل كذلك، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس، وما دمت قد سلمنا بأنه أداة المعرفة، فقد وصلنا إلى نتيجة خطيرة جداً تهدم تعاليم السوفسطائيين من أساسها، وهي أن الحقائق الخارجية ثابتة، لأن الناس جميعاً يرونها بمنظار واحد، هو العقل، الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر.

هذا الإدراك العقلي للأشياء هو في الواقع تعريفها ؛ فإذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أدخلنا في التعريف الصفات التي يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد ؛ فلا يجوز مثلا أن نعرف الإنسان بأنه حيوان أبيض ، لأن هذا اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعا ، ولا أن نقول هو حيوان متكلم بالعربية ، لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة ، ولكنا لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة التذكير لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد ، وليس للشواذ حساب في تكوين القاعدة ، وإذا كانت طريقة تكوين التعريف هي نفس الطريقة التي تتبع في تكوين المدركات العقلية ، أي جمع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة ، فلا شك في أن التعاريف هي التعبير عن مدركاتنا العقلية ، ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفا جامعا لصفاته الجوهرية ، أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية ، لأننا لو عرفنا المثلث مثلا استطعنا أن نقارن كل شكل هندسي في الخارج بهذا التعريف لنحكم في يقين هل هو مثلث أم شكل آخر ، وليس من حق الأشخاص أن يختلفوا في حقيقته ، فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكد الآخر أنه مربع ، مادام لهما مقياس يرجعون إليه عند الخلاف ، وإذن فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفا يقوم على أساس إدراكنا العقلي

لصفاتها المشتركة في كل الأعمال الفاضلة ، وبذلك يكون لدينا معيار تقيس به أفعال الناس فنميز بين خيرها وشرها ، ولا يجوز للسوفسطائيين بمسدئذ أن يحاوهوا برأيهم بأن ما أراه حقا هو حق لي ، وما يطيب لي عمله فضيلة بالنسبة لي لأننا ظفروا بمقياس يقره العقل ، وهو عنصر مشترك عند كل الأشخاص ، يمكننا أن نرجع إليه فنحكم على العمل مستقلا عن نزوات الشخص ومبولة .

تلك هي نظرية المعرفة التي أطنها سقراط ، والتي تقوم على أساس الإدراكات العقلية دون الحسية ، فتوصلنا الى حقائق الأشياء كما هي في الخارج مستقلة عن الإنسان ؛ وأخذ سقراط يسأل بعد هذا : ما الفضيلة ؟ ما الحكمة ؟ ويحاول أن يصل الى تعريف يعبر عن إدراك العقل لها ، ليضع أساسا للأخلاق تطبق عليه مدلولاتها الخارجية ، سواء صادفت هوى من الشخص أم لم تصادف ؛ وكان يلجأ في ذلك الى طريقة « الاستقراء » ، فيسوق أمثلة كثيرة للشيء الذي يريد أن يضع تعريفا له ، ويستخلص الصفات المشتركة من تلك الأمثلة الجزئية ، ثم يصوغها في تعريف ، فإذا تم له ذلك أخذ يطبق تلك القاعدة الكلية على جزئيات جديدة ليرى مقدار انطباقها على القاعدة التي وصل اليها ، فان لم يجدها مطابقة لها تماما عاد الى قاعدته يمثل فيها ويصحح حتى يكون التعريف جامعا مانعا .

ولم يقصد سقراط أن تكون نظرية المعرفة التي تقدم شرحها غرضاً في ذاتها مقصودة لنفسها، إنما اتخذها وسيلة يستغلها في تطبيقها على الحياة العملية، وهذا شأن سقراط، لا يعنى بالنظريات إلا إن كانت تعينه على أغراض الحياة العملية، فلم يرد بمعرفة الإدراك العقلي للفضيلة — أعنى تعريفها — إلا أن يتمكن من السلوك سلوكاً فاضلاً ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها .

وهنا نصل الى أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط، وهي توحيد الفضيلة والمعرفة . فقد كان يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف ما هو الخير، وبعبارة أخرى إلا إذا عرف الإدراك العقلي للخير، فالعمل الأخلاقى مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها، بل إن الفضيلة والعلم شيء واحد، فيستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ولا تعمله، كما يستحيل أن تعمل الخير ولا تعرفه . فيكنى في نظر سقراط أن يعلم الإنسان ماهى الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة، وكل عمل شراً ما يصدر عن الجهل بالفضيلة، لأن الإنسان لا يسهه إذا عرف الخير أن يفعل شراً، وكل الناس ينشدون الفضيلة ولو أنهم يختلفون في معناها . يقول سقراط : « لا يمكن أن يتعمد إنسان الوقوع في الشر، وإذا ارتكبه فلائمه لا يعرف الإدراك

العقل للخير؛ ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن أنه العمل الصحيح . وقال سقراط أيضا : « إذا تعمد الإنسان فعل الشر فهو خير من يفعله غير عامد » لأن الأول فيه الشرط الأساسي لعمل الخير، وهو معرفة ما هو الخير؛ أما الثاني فلا خير فيه ما دامت تموزه المعرفة نفسها .

والخلاصة أن سقراط قد ذهب إلى أنه « لا فضيلة إلا المعرفة (العلم) » واستنتج من هذه النظرية نتيجتين :

(١) أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير ما لم يعلم الخير، وكل عمل صدر لا عن علم بالخير فليس خيرا ولا فضيلة ، فالعمل الخير لا بد أن يكون مؤمسا على العلم ومنه ينبع .

(٢) أن علم الإنسان بأن الشيء خير عاما عاما يجهل حتما على عمله ، ومعرفة بضرر شيء تجهل حتما على تركه ، وليس لإنسان يعمل الشر وهو عالم بنتائجه ، فكل الشرور ناشئة عن الجهل ، ولو علم المرء أين الخير لعمله حتما ، وعلم ذلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لنفسه ويكره لها الشر ، فبحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بضرره ، فما يصدر عن إنسان من الخطأ إنما منشؤه الجهل بالعمل ، وعلاج الشرير أن يعلم نتائج الأعمال السيئة التي تصدر عنه ، ولتعويد إنسان الخير وجعله مصدرا للفضيلة يعلم نتائج

الأعمال الحسنة، وتوسع في تطبيق نظريته، فعنده الإنسان الخير هو الذى يعلم ما يجب عليه؛ والمملك الصالح هو الذى يعرف كيف يحكم الناس حكما عادلا وهكذا.

وهو عبقى فى الاستنتاج الأول من أن أساس الفضيلة المعرفة فلا يكون الإنسان فاضلا حتى يعرف الخير ويقصد الى عمله. أما الذى يعمل العمل لاعتى لم بخيرته فليس «فاضلا» ولو كانت نتائج عمله حسنة؛ ومغطفى فى النتيجة الثانية من أن المعرفة هى كل شئ، وأنها تستلزم العمل على وفقها لا محالة؛ فكثيرا ما نعلم الخير وتجنبه ونعلم الشر ونأثبه؛ فمعرفة الخير ليست كافية فى الحبل على فعله بل لا بد أن ينضم إليها إرادة قوية حتى يعمل على وفق ما علم. وقد قال الأستاذ «ماتيلير» ردا على هذه النظرية: (ليس ما يقع الإنسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة والآلام المستقبلية التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا، فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء... لأنه يشعر تماما بخسراته، ولكنه يسعى الى هذا الخسران وهو آسف، إنما هزيمة عقله نفسها هى الفاعلة الحقيقية، لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فليس يحرم ولا بمسئول

أمام الناس ولا أمام الله ، وحيث بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم ... إذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم وجب على الإنسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا ، وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية إلى مجرد النظر والتأمل^(١) .

ورد أرسطو على نظرية سقراط رداً مقنعا فقال : إن سقراط جاهل أو تناسى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده ، وتحيل أن كل أعمال الإنسان خاضعة لحكم العقل ، ومن ثم إذا علم العقل فضل العمل ، ولكنه نسي أن أكثر أعماله محكومة بالمواطف والشهوات ، وإذا ذاك قد يقع في الخطأ مهما علم العقل .

ولعل خطأ سقراط في الرأي راجع إلى أنه نظر إلى الموضوع من وجهته هو ، وقاس الناس على مقياسه ، فقد كان سليما مما يتصف به عامة الناس من ضعف ، ولم يكن لمشاعره على نفسه سلطان ، ولكن عقله وحده هو الذي ملك قياده ، فكان عمل الخير يعقب معرفته مباشرة كما يعقب الليل النهار ، ولذا لم يفهم أن يكون بين الناس من يرتكب الإثم وهو يعرف الخير .

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ في رأى سقراط ، فهو لا يخلو

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو : ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد .

من حق كثير ، فكثير من الناس في كثير من أوقاتهم يصدر عنهم الشر ، لأنهم لا يعتقدون اعتقادا جازما بالخير ، وهم يشدقون بأقوال لا تملأوا ألسنتهم ، ولا تلبث عن قلوبهم ، ففري كثيرين يحقرون شأن الدنيا ، ويقولون إن غنى النفس خير من غنى المال ، فإذا ما اضطربوا في حياتهم العملية انطلقوا يلتمسون المال من مآتيه كلها ، فهل من الحق أن نقول أنهم يعلمون الخير ولا يعملون به ؟ أم أقرب الى الصواب أن نقول أنهم لم يعتقدوا اعتقادا جازما ما كانوا يلوكونه من أقوال ، وأن عقيدتهم في الواقع هي هذه التي تظهر في أعمالهم ؟ نحسب أن هذا الوضع الثاني أدنى الى الصواب وهو ما ظنه سقراط .

وقد نشأ عن نظرية سقراط في الأخلاق نتيجتان : الأولى أن التفضيلة يمكن أن تعلم وإن كانت ليست يسيرة في تعلمها كما هو الحال في الحساب مثلا ، لأنها تعتمد على عدة عوامل أخرى كالوراثة ، وأثر البيئة ، والتربية ، والتجربة وغيرها .

ولكن إذا كانت المعرفة ممكنة التعلم وجب أن تكون التفضيلة كذلك ، وأهم عقبة تحول دون معرفة التفضيلة هي صعوبة أن تجد معلما يعرف معناها ، والنتيجة الثانية هي أن التفضيلة واحدة وهي المعرفة ، وإن شئت فسمها الحكمة ، وليس غيرها من الفضائل كالشجاعة والعفة والعدل إلا مظهرها من مظاهرها وصادرة عنها .

يتضح مما سبق أن فلسفة سقراط تدور حول مركزين :
نظرية المعرفة التي تحصر العلم في الإدراكات العقلية والمعاني
الكلية ، دون الإدراكات الحسية والمعاني الجزئية ؛ ونظرية
الأخلاق التي توحد بين الفضيلة والعلم . والأولى أبعد خطرا ،
وأعمق أثرا في مجرى تاريخ الفلسفة ، فقد أحدثت انقلابا في الفلسفة
أقرب إلى الثورة منه إلى التطور البطيء ، فهي المعين الذي استقى
منه فيما بعد أفلاطون وأرسطو ، وهي الأساس الذي نشأت عليه
كل المذاهب العقلية المثالية (Idealism) .

وعلى الرغم من أن سقراط قد أصلح بنظرية المعرفة كل
ما أفسده السوفسطائيون فرد إلى الناس إيمانا بالحقائق الخارجية
بعد ما أقرهم الشك فيها ، فلم يعد بالفكر إلى حالته قبل
السوفسطائيين بل سار به خطوة واسعة إلى الأمام ، فالفكر يحتاج
في سيره — عادة — مراحل ثلاثا : الأولى مرحلة العقيدة التي
لا تقوم على أساس من العقل ، والثانية مرحلة يكون الفكر فيها
شاكا هادما ينكر ما بنته العقيدة في المرحلة الأولى ، وفي الثالثة
تمود العقيدة بعد الشك مرة ثانية ، ولكنها تقوم هذه المرة على
أساس الإدراك العقلي لا على التصديق الساذج . فقد كان الناس
قبل عهد السوفسطائيين يسمون بصحة الحقائق والأخلاق وثبوتها
مستقلة عن الإنسان ، ولكن أحدا لم يكن بإقامة الدليل عليها ، لأن

أحدا لم يشك في صحتها ، بغناء السوفسطائيون وأخضعوا العقائد القديمة الى نقد العقل ، فأنهار البناء جملة واحدة ، ثم تبعهم سقراط وأعاد الأمر الى نصابه ولكن على أساس جديد ، فقد استبدل بالتصديق الساذج العلم والمعرفة .

وقد ظهر في أثنائنا رجل آخر يريد إصلاح ما أفسده السوفسطائيون كما فعل سقراط ، ولكنه اتمس طريقا أخرى تناقض السبيل التي سلكها سقراط ، وذلك هو « أرستوفان » الذي كان محافظا شديد المحافظة والجمود ، يصر على الماضي الجميل ، ويود لو عادت الحياة سيرتها الأولى كما كانت قبل السوفسطائيين ، وما دامت هذه السيئات كلها من أثر الفكر فليتوقف الفكر عند حده لا يسمح له بالتقدم . ليعود الناس الى الإيمان الساذج البسيط ، غير عالم أن الحياة لا تعود إلى الوراء كما يستحيل أن يسترد الرجل طفولته ، فتلك نكسة لا يعرفها منطق السير والتطور ، وليس علاج المرض كما اقترح أرستوفان في صدّ تيار الفكر بل هو في الزيادة فيه مادام الفكر المتطور الناقص ضارا لا ينفع ، وتلك كانت سبيل سقراط إلى الإصلاح المنشود .

أتباع سقراط

قامت فلسفة سقراط على دعامين كما أسلفنا : الأولى نظرية المعرفة التي أنكرت أن تكون الإدراكات الحسية أساسا للعلم، وقالت إن الإدراكات العقلية - أى الأحكام الكلية - هي وحدها المعرفة، وهي ليست من عمل الحواس ولكنها من صنع العقل؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا عند الأشخاص أمكن أن يكون مقياسا لا تختلف نتائجه باختلاف الظروف؛ ومعنى ذلك أن الحقائق في العالم الخارجى ثابتة يدركها العقل دائما على صورة واحدة؛ والثانية هي النظرية الأخلاقية التي توحد بين العلم والفضيلة.

وعلى الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثرا في مجرى تاريخ الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلا أن الوضع قد انعكس في أعين تلاميذ سقراط، لأنهم - وقد خالطوا أستاذهم - بهرتهم حياته الأخلاقية، واستولت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فآثروا خطاه بعد مماته، وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فالتخذوا مثله الأعلى شعارا لهم، وهو أن الفضيلة غاية الحياة.

أجمع أتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعا على أن



اقلیدس المیغاری ، أحد تلامیذ سقراط ، وهو یخاطب تلامیذه

تكون الفضيلة غرضا لحياتهم كما كانت غرضا لحياة أستاذهم . ولكنهم اتسوا الى تلك الغاية وسائل شتى ، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة ، فلم يترك لم سقراط تعريفا واضحا لها ، يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه ، وكل ما قاله في هذا الصدد أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم وأن تقوم على أساسه ، فيشترط لكي تكون فاضلا أن تكون عالما بتعريفها ، أما ما هذا التعريف فذلك ما لم يتعرض له سقراط ، قد يقال إنه عرفها بأنها العلم ، وهذا صحيح ، ولكن أى علم قصد إليه سقراط ؟ أهو علم الفلك أو علوم الطبيعة والرياضة ؟ كلا ، انما هو علم الأخلاق ، أو عبارة أخرى علم الفضيلة ، فكأنما هو يدور في حلقة مفرغة تبدأ من حيث تنتهى ، لأنك — اذا قلت — إن الفضيلة هى علم الفضيلة لم توضح منها شيئا .

إذن لم يترك سقراط تعريفا للفضيلة ، فكان تعريفها موضع الخلاف بين أتباعه ، واتقسموا في تفسيرها شيئا ثلاثا ، كل منها تذهب مذهبا يلائم وجهة نظرها ، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبررا لسلوكها ، وهذه المدارس الثلاث هى : الكلبيون ، والقوريناثيون ، والميغاريون .

١ - الكَلِّيُون (Cynics)

كانت زعيم تلك الطائفة أنتِسْتِينِس (Antisthenes) الذي فتنه من أستاذه تلك الشخصية القوية التي أثرت الحق على كل شيء ، والتي ازدهرت الحياة المادية فنبذتها نبذ النواة ، ولم يُرغ بصهرها ما تبديه من زينة خلافة وزخرف كاذب ، فتن أنتِسْتِينِس بهذا الجانب من سقراط ، فلم يتردد في اعتبار الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها ، وعلى هذا النظر إلى الفضيلة عاش الكليون عيشة خشنة ، لا تفريهم مغريات الحياة ، ولا تميل نفوسهم إلى ثروة أو سلطان ، واقتصرت حاجاتهم على الحد الأدنى ، فلا يلبسون ناعم الثياب حين تكفي الأسمال ، ولا يسكنون الدور مادامت أرض الله الفضاء تكفيهم وطاء ، والسماء تفنيهم غطاء ، وقد اتخذ أحدهم — دِيُوجِنِس (Diogenes) — لسكنه دُنا يأوي إليه ، وهو الذي أثر عنه أنه كان يحمل مصباحا يفتش به في وضع التهارغن الإنسان الكامل فلا يجده ، وأن الإسكندر الأكبر قد سأله عما يريد فأجاب : أريد ألا تحجب عني ضوء الشمس . تلك هي الحياة الفاضلة التي تؤدي بالإنسان إلى الغاية المنشودة . ولما كان العلم عند سقراط هو معرفة الفضيلة فقد رغب الكليون عن العلوم والفنون ، وبالفوا في ذلك

إلى جند عجيب ، جلدنا بهم إلى أن يتخذوا الجهل مثلاً أعلى ؛ وماذا يحدث العلم والفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة وفي رغبة العمل ، ولا تحتاج إلى القول الكثير والعلم الغزير ، كما كان يقول زعيمهم أنتستيس .

انتشر تلاميذ هذه المدرسة في الأرض لا يتغنون من الناس شيئاً ولكن ليحملوهم على الزهد والتقاة ، ولعلهم أن لا خير إلا في الفضيلة ، وأن لا شراً إلا في الرذيلة ، فلا الضياع والمشاغ ولا الملكية ولا التمتع بالحرية ، بل ولا الحياة نفسها من وسائل الخير ، بل الخير هو الفضيلة وحدها ، كلا ولا الفقر والشقاء والمرض والرق ، ولا الموت نفسه من وسائل الشر بل الشر هو الرذيلة وحدها ، فليست المبودية بأسوأ من الحرية إذا كان العبد الرقيق يعيش عيشة الفضيلة ، لأنه عندئذ يكون حراً في نفسه ولو كان مملوكاً في ظاهره ، وقد أجاز الكليون ألا تتعارض على شرط ألا يكون فراراً مما في الحياة من ألم وبؤس ، بل لكي يقيم به المستحضر دليلاً على أن الحياة ليست شيئاً يدعو إلى التثبث بها .

والفضيلة عند الكليين واحدة كما قال سقراط ، وفسروا ذلك بأنها لا تنجز ، فإما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية أو لا يكون ، كأنخط إما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً ، ولا وسط بين

الطرفين ، فإن كان ذا فضيلة كان مالاً كل العلم ، حكماً كل الحكمة ، سعيداً كل السعادة ، كاملاً أتم الكمال ، لأن الفضيلة هي كل شيء ، وإن لم يكن كان غنياً شقياً جاهلاً .

٢ — القوريثيون (Cyrenaics)

أما مؤسس هذه المدرسة فهو أرسطيبس (Aristippus) ، فيلسوف ولد في قورينا ، مدينة في شمالي أفريقيا ، رحل إلى أثينا وتلمذ لسقراط ، وخلاصة مذهبه أن تحصيل اللذة ، والخلو من الألم هما الغاية الوحيدة في الحياة .

أليست الفضيلة عند سقراط هي الغرض الأسمى ؟ أليست السعادة عنده وسيلة من وسائل الفضيلة وحافزاً قوياً لها ؟ إذن فلنحقق لأنفسنا هذه السعادة ما استطعنا إليها سبيلاً ، ولا يكون ذلك بأن نزدري الحياة ازدراء ، ونعيش عيشة زهد وحرمان ، ولكن عيشة استمتاع ولذة ، فالتخفيف بلذ ويسر ، والشرف بما يؤلم ويؤذي ، فاعمل كل ما تشبه واستمتع بالحياة ما ساعدتك ، وابتعد عما يؤذيك ويؤلمك ، واتخذ في كل ذلك نفسك مقياساً ، فلا يجوز أن تهبط قوانين الأخلاق على الفرد من الخارج ، ولا أن تفرض عليه من الجماعة فرضاً ليس له مسوغ ، ولكل إنسان أن يرم

لنفسه طريق السعادة فهو بنفسه بصير، (وهم في هذا النظر الأخير قد تأثروا بالسوفسطائيين) .

واللذة عند القورينائيين قد تتحقق في التفكير ولكنها أقوى وأعظم إذا كانت حسية ينعم بها الجسم ، وهم مع هذا قد وضعوا حداً خفف من حدة هذه التزمة الحسية، فنصحوا أن تكون حكيما حينما تنشأ لذلك، فلا تحصل نفسك عبدا للذة ، بل لتكون اللذة أداة طيعة للاستمتاع ، إذا ظفرت بها فاغتنمها ، ولا تأسف عليها إذا أفلتت من يديك ، كما نصحوا أن تكون اللذة مأمونة العواقب ، وألا تكون سببا في آلام أكبر منها .

فالحكيم هو من ضبط نفسه وأمسك بزمامها ، فلا يميل مع شهوته حيث تميل بل يوازن في كل عمل بين لذته العاجلة وألمه الآجل، ولم تكن تعاليم القورينائيين واحدة في اللذة وتقديرها والاستمتاع بها ، بل اختلفت أقوالهم في شرح ذلك تبعاً لاختلاف رؤسائهم .

٣ — الميغاريون (Megarics)

أسس هذه المدرسة أفليدس الميغاري ، وقد جمع في فلسفته بين التعاليم السقراطية ومذهب المدرسة الإيلية . فالفضيلة هي المعرفة كما قال سقراط، ولكن أى علم؟ هنا يتأثر الميغاريون برأى

بارمنيدس في الوجود المطلق ، وفي إنكار الأشياء التي تقع تحت
الحس ، وفي بطلان الحركة التي تنوهمها في الخارج ؛ فليس ثمت
إلا حقيقة واحدة لا تعرف الكثرة ولا الحركة ، تلك هي الوجود
نفسه ، فإن كان سقراط يرى أن معرفة الفضيلة هي كل شيء ،
و بارمنيدس يرى أن معرفة الوجود هي كل شيء ، إذن فالعلم
بحقيقة الوجود والفضيلة شيء واحد عند الميغاريين ، والوجود
والواحد الذي لا يتعدّد والله والفضيلة والخير كلها أسماء مختلفة
لمسمى واحد ، كما أن التغير والتعدّد والكثرة والشر أسماء
لمدلول واحد هو نقيض المدلول السابق . الأولى أسماء تطلق على
الوجود . والثانية أسماء تطلق على العدم ، فالكثرة والشر شيء
واحد ، وكلاهما وهم نخضع به وليس له وجود في الواقع ، ليس
للشر وجود حقيق ، وثمت حقيقة واحدة في العالم الخارجي هي
الخير ، والفضائل المتنوعة كالإحسان والحكمة والعفة إنما هي أسماء
مختلفة لفضيلة واحدة ، أعني بها معرفة الوجود .

فإن كان الكليون قد التمسوا الفضيلة في الزهد والاستغناء ،
والقوريناثيون في اللذة والاستمتاع ، فقد التمسها الميغاريون في حياة
التأمل الفلسفي ، أي في معرفة حقيقة الوجود .



أفلاطون

الفصل العاشر

أفلاطون (Plato)

لم يشهد التاريخ فيلسوفاً قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة ونظاماً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، إذ كان كل من سبقه ضيق الأفق محدود النظر، لذا تناول بالبحث جانباً فاقته الجوانب الأخرى، ولذا لم تعد الفلسفة قبل أفلاطون أن تكون مجموعة من آراء متناثرة ونظريات وملاحظات، لم تتسع بحيث تشمل الكون بأسره، ثم أتى أفلاطون فأجال البصر فيما أنتج الفكر من قبله، وأخذ خير ما عند الفيثاغوريين والإليين، وأحسن ما أتبعه هيرقليطس وسقراط، وهكذا قطف أجمل أزهارهم، ثم نسقها جميعاً في طائفة جميلة منسجمة، قدمها للعالم فلسفة جديدة من خلقه وإنشائه، فلم يكن حاصداً لإنتاج غيره وكفى، بل جمع شتى العناصر، وسلط عليها أشعة من ذهنه الجبار فانصهرت كلها في مبدأ جديد أنشأه وإنشاء واستكره ابتكاراً، ثم اتخذها نواة يبدأ منها السير وأساساً يقيم عليه البناء.

لا يعرف التاريخ على وجه الدقة متى ولد أفلاطون، ويرجح أن يكون ذلك بين سنتي ٤٢٩ - ٤٢٧ ق. م. وهو سليل أسرة

أرسطراطية في أثينا قد تحذرت إليه منهم ثروة عريضة أفسحت له من الفراغ ما يتطلبه الاشتغال بالفلسفة .

ولسا تعلم من أحداث طفولته إلا قليلاً ، أما شبابه فقد شهد انقلاباً خطيراً في أثينا كان له في أفلاطون أثر عميق ، فقد نشبت حرب (بيلوبونيسيا) بين أثينا وأسبرطة في نحو العصر الذي ولد فيه أفلاطون ، ودارت رحاها في أرجاء اليونان جميعاً ، بل قد تجاوزت حدود اليونان حتى شملت القرس ، ولبت مضطربة أكثر من ربع قرن ، وانتهت بعد أن زعزعت دعائم القوة السياسية في أثينا ، ولم يعد يحسب لها حساب أو يخشى لها بأس ، واضطربت خلال أعوام الحرب أمورها الداخلية والخارجية ، واختل فيها كل شيء ، وزاد العلى بلة أن خطت فيها الديمقراطية إلى أبعد حدود التطرف ، فأمسك الدهماء بزمام الأمر ، ولما أن فسدت أثينا وتضعضت قواها في الحرب القائمة ساء الظن بنظام الحكم الديمقراطي ، ولم تكد تضع الحرب أوزارها حتى وثبت الطبقة الأرستقراطية إلى مناصب الحكم ، وأصبح الأمر في يد ثلاثين من الجباة الطغاة ، وبينهم كثير من أقرباء أفلاطون ، فأرادوا أن يطهروا البلاد من فوضى الديمقراطية وعشوائها ، ولكنهم لم يفلحوا فيما قصدوا إليه من إصلاح ، فدعاهم الفشل إلى الامعان في الظلم والقسوة ، وضربوا بأيدي حديدية على رموس

الشعب، حتى خيم على البلد عهد إرهاب مخيف سادت فيه إراقة الدماء بنير حساب ... عهدان من الفوضى متلاحقان . فلا الديمقراطية استطاعت أن تسلك بالدولة ميلا سويا ، ولا الأرستقراطية أمكنها أن تعيد البلاد نظامها المفقود ، وشهد أفلاطون في أعوام شبابه ذينك المهددين ، فتم على الديمقراطية لفشلها من جهة ، ولأرستقراطيته من جهة أخرى ، وقر من الأرستقراطية لهذا الرعب الذى ألقته في النفوس، ولعجزها عن أداء ما أخذت نفسها به ، فطرح السياسة جانبا لا يضرب فيها بسهم ، واعتزل ينظم الشعر فأنشأ منه كثيرا من القصائد والقصص ، ثم أرقها كلها حين اتصل بأستاذه سقراط في من العشرين . وكان يقوم بأمر تربيته معلم أثيني يدعى كرتيلوس (Cratylus) كان يشاع هرقلطس في فلسفته، فالتقيا تلميذه من غير شك . ولبت مع معلمه هذا حتى اتصل بسقراط : فأصبح صديقا له وتلميذا مخلصا أمينا، لازمه في الأعوام الثمانية الأخيرة من حياته ، فكانت لتعاليمه وأسلوبه في الحياة أكبر الأثر في أفلاطون ، وصار معينه الذى يستقى منه التفكير، ولم يزل أفلاطون معجبا بأستاذه أشد إعجاب، حتى إنه في أنحرى أيامه كتب عن سقراط في حوار، فقدم عنه للعالم صورا قوية خالدة.

مات سقراط فعطى أفلاطون المرحلة الأولى من مراحل حياته، وهي التي قضاه في أثينا تلميذاً، وبدأ مرحلة ثانية ملاحاً بالرحلة والسفر، فرحل إلى ميغارا حيث التقى بصديقه وزميله أفقليدس الميغارى وهو يؤسس مدرسته التي قامت على أساس يجمع بين الفلسفة السقراطية وفلسفة المدرسة الإيلية، ولا بد أن يكون أفلاطون قد درس عن صديقه فلسفة بارمنيدس دراسة دقيقة، ثم ترك ميغارا وقصد إلى قورينا فصر فإيطاليا وصقلية حيث اتصل في إيطاليا بالفيثاغوريين وأخذ عنهم ما كانوا يذيعون من تعاليم، أما في صقلية فقد التحق ببلاط الملك ديونيسيوس (Dionysius) الكبير ملك سرقوسا، وكان طاغية يحكم بلده حكم ظلم وإرهاب، فلم يكف يكد على تعاليم أفلاطون الأخلاقية، ومناقشاته الفلسفية التي كان يذيعها في صحبه حتى ثارت منه نائرة الغضب، ومثل به أشنع تمثيل، فعرضه في سوق الرقيق لكي يباع علنا بطريقة المزاد، وأوشك أفلاطون أن يقع في الرق لولا أن اقتناده رجل من رجال المدرسة القورينائية يدعى أنيسيريس (Anniceris)، وعاد إلى أثينا بعد سنوات عشر أغفها في الأسفار.

وقد بدأ بهذه العودة إلى أثينا المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته، لزم فيها أثينا لم ينادرها قط، اللهم إلا رحلتين قصيرتين اضطر إليهما اضطوارا ستحدثك عنهما بعد حين، وفي هذه المرحلة

الثالثة كان أفلاطون معلما وفيلسوبا، خصص نفسه للتفكير والتعليم، واتقى مكانا هادئا بعيدا عن جلبة المدينة وضجيجها، هو أحد الملاعب الأثينية، يقع قريبا من المدينة في شمالها الغربي، وكان يسمى باسم أحد الأبطال القدماء هو أكاديمس، فأطلق على الملعب اسم أكاديمي أو أكاديمية^(١)، وهنا ألقي الفيلسوف عصاه، وألف حوله طائفة من التلاميذ أخذ يعلمهم الحكمة، وظل بقية حياته — وهو ما يقرب من أربعين عاما — يشتغل بالفلسفة والتعليم، وكتابة آياته الفنية الرائعة. وقد سلك في حياته أسلوبا يناقض طريقة أستاذه سقراط؛ فهما يتفقان في نقطة واحدة هي التعليم بالهجان، ثم يفترقان بعد ذلك في كل طرائق العيش، فبينما كان سقراط يحول في الطرقات والأزقة يتشمس فيها الحكمة، ويناقش في ساحة السوق وأمام الحوانيت كل من أراد مناقشته، كلثا من كان، كان أفلاطون يلتمس مكانا معينا منعزلا هادئا، لا يحاور إلا من جاء يسعى إليه من تلاميذه المخلصين، ولعل ذلك كان خيرا لتقدم الفلسفة تقدما فسيحا؛ وهل تظن أن فلسفة عميقة شاملة منظمة كانت تستطيع بذورها أن تثبت في مثل هذه الحياة التي اتبعها سقراط، لا يدور فيها الحوار حول فكرة معينة،

(١) يسميه «التفلي» أناذاميا.

بل تشعب أطرافه ، وتبعثر وحدته الأسئلة العرضية ؟ كلا بل لابد للفلسفة إذا أرادت أن تنشئ نظاما تشتمل دائرته على أطراف العالم ، من دراسة عميقة متصلة تجري في هدوء ساكن منعزل كالتي ظفريها أفلاطون بين جدران مدرسته ، والتي خلده إليها أربعين عاما كاملة ، تملأها رحلتان قصيرتان إلى صقلية ، حين أرسل في دعوته ديونيسيوس الصغير ، الذي تقلد منصب الحكم في سرقوسا بعد موت أبيه ، دعاه لكي يطبق على دولته ما كان يحلم به من نظام الدولة المثلى ، وأول شرط لتلك الدولة هو أن توضع مقاليد الحكم في أيدي الفلاسفة ، فهم وحدهم قادرون بحكمهم أن يسيروا بالدولة في صراط مستقيم لا عوج فيه ولا اضطراب ، ولا خير في دولة لا يكون حاكمها فيلسوفاً ، فأراد هذا الملك الناشئ أن يحقق لأفلاطون هذا الشرط فيأخذ عنه الفلسفة ، ليضيف إلى شخصيته الحاكمة شخصية الفيلسوف ، فقبل أفلاطون تلك الدعوة مقتبعا بما أتيح له من فرصة نادرة ، يستطيع فيها أن يطبق نظريته تطبيقا عمليا ، وهو ما لم يكن يستطيعه في بلاد اليونان نفسها ، ولكن ذلك الملك الشاب لم يلبث أن ضاق ذرعا بالفيلسوف وتعاليمه ، وكاد يبطش به لولا أنه أسرع بالعودة إلى أثينا ، ولم يمض على ذلك أعوام قلائل حتى عاد فدعاه مرة ثانية ، وقبل أفلاطون الدعوة كذلك ، لأنه راغب أشد الرغبة

في تحقيق رأيه في الدولة، ولكن هذه الرحلة لم تكن بأحسن حالا من سابقتها، فقد سُمّ ديونيسيوس الصغير دراسة الفلسفة، وفسد ما بينه وبين أفلاطون، وهم بأن يناله بالتعذيب، لولا أن جماعة ممن ينسبون إلى المدرسة الفيثاغورية مهدوا له سبيل الفرار فعاد إلى أثينا، وكان قد بلغ عامه السبعين، ولَبِث في أثينا يدبرشئون الأكاديمية، ولا يحاول أن يتصل بالسياسة العملية مطلقا حتى وافاه الموت وعمره قد نيف بستين على الثمانين .

أما كتب أفلاطون فقد صاغها في أسلوب الحوار، واتخذ من سقراط بطلا للكثير الغالب من تلك المناقشات المكتوبة، فيجري على لسانه ما يريد أن يقوله هو من فلسفة مضافة إلى فلسفة سقراط نفسه، وبذلك امتزجت آراء سقراط بآراء أفلاطون، حتى لا نستطيع أن نميز بينهما في كثير من المواضع، ولم يكن أفلاطون في كتابته فيلسوفا فقط بل كان كذلك أدبيا فنانا، فحواره مملوء حياة بما أودع من خيال حسن وفكاهة لطيفة، وقصّ حوادث وإدخال أشخاص ذوي شخصيات مختلفة يمثلون أدوارهم تمثيلا دقيقا .

وأظهر شيء في أسلوب أفلاطون أنه أسلوب خيالي، فهو لا يشرح فكره بوضوح وبطريقة علمية مباشرة، ولكن يشرحه من طريق الاستعارات والأساطير والتقصص، وهي طريقة جميلة

في كثير من الأحيان ولكنها مربكة، فكثيرا ما يتردد الباحث هل هو يريد المعنى الحقيقي لكلامه ، أو هو قد أتى به على طريق الاستمارة ، وأنه يرمى إلى معنى آخر . وقد جاء هذا من قبل أنه فيلسوف شاعر ، أو فيلسوف وأديب معا ، واجتماع الفلسفة والشاعرية خطر ، لأن غرض الفلسفة فهم الحقيقة وشرحها من الطريق العلمي ، وغرض الشاعرية بمزج شعورك بالحقيقة ووصف إحساسك بها بعرض صور واستعارات ومجازات وما إليها ، فإذا كان الإنسان فيلسوفا شاعرا فهناك الخوف من أنه لا يعمد إلى الحقيقة الخارجية فيشرحها بل يعمد إلى شعوره بها فيشرحها على الطريقة الشعرية ، فكان أفلاطون بديما في مزج الشعر بالفلسفة نخرج قوله حكما جيلا ، ولكك لا تدري في كثير من الأحيان أين هو حكيم وأين هو جميل ؟ ثم لا تعرف أحكمة هو تتركز إلى ظاهر لفظه ، أو خيال وشعر فتحاول أن تتبين ما يرمى إليه .

وتستطيع أن تقسم كتبه إلى مجموعات ثلاث ، تطابق على وجه التقريب ثلاث المراحل التي انقسمت إليها حياته : أما الأولى فقد كتبها في نحو العهد الذي مات فيه سقراط وقبل موته بقليل ، أى قبل أن يتأثر أثينا في رحلاته إلى ميثارا^(١) وغيرها ، وأوضح

(١) يسيل «التنطى» ماغارا .



أفلاطون مع تلاميذه (وهو أولهم من الشمال)

خاصة لما كتب في تلك المرحلة الأولى : البساطة والقصر ، وهي في مجموعها صدى لفلسفة سقراط إذ لم يكن أفلاطون قد أنشأ بعد نفسه فلسفة مستقلة ، بغامت مادة الحوار بمثابة لآراء سقراط ، وكل فضله ذلك الأسلوب الأدبي الجميل الذي عبر به عن تلك الآراء .

أما المجموعة الثانية من كتب أفلاطون ، والتي تقع في المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، أعني في تلك الفترة التي أفقها في الانتقال من بلد الى بلد ، فترى فيها الى جانب آراء سقراط طائفة من آراء المدرسة الإليية التي أخذها وهو في ميغارا عن صديقه أفيلدس الميغاري ، وفي هذه المجموعة الثانية كذلك ترى فلسفته الخاصة قد أخذت في التكون ، وترى فكرته الأساسية التي يقوم عليها بناؤه الفلسفي — وأعني بها نظرية المثل — قد بدأت في الظهور ، ولكنه ظهور غامض يكتنفه بعض التوهيش والاضطراب ، كأنها لم تكن قد انضحت بعد في ذهنه وضوحا تاما ، ولذا تراه في محاوراته فيها يتعثر في التعبير ويضمض في الشرح ، لا ينطلق لسانه في سهولة ويسر ، لأن الأفكار في ذهنه كانت نيئة لم تنضج بعد فلم يقو على تذليلها ، بحيث تجري مع قلبه طبيعة ، وإذن فلن نجد في هذه المجموعة الثانية جمالا في الأسلوب ولا ألوانا من الفن كالنكاهة اللطيفة التي عهدناها في المجموعة الأولى ، وكل

ما يصادفك هنا مادة متصلة في الحوار كلها أدلة عقلية، وجميع منطقية .

أما المجموعة الثالثة التي أثمرتها مرحلته الثالثة من مراحل حياته التي قضاه في الأكاديمية في أثينا، فهي ناضجة أتم النضوج وفيها ترى أفلاطون قد اكتمل نموه ، وسيطر على أفكاره وآرائه فاستطاع أن يجريها في عبارات فنية رائعة سلسلة صافية، فعاد الأسلوب في هذه المرحلة الى صفائه وبقائه الذي لازمه في المرحلة الأولى : فإن كانت المجموعة الأولى تتميز بطابع الجمال التي في الأسلوب، والثانية بالعمق في التفكير، فقد جمعت الثالثة بين هذين الطابعين، وجاءت فكراً ناضجاً في أسلوب جميل .

وقبل أن نبدأ في بسط الفلسفة التي جاءت في تلك المجموعات الثلاث التي ملأها أفلاطون بالحوار، يجمل بنا أن نسارع الى ذكر أقسامها ليسهل تبناها على القارئ، فهي تنقسم الى أربعة أقسام :
(١) نظرية المعرفة التي يكمل بها ما بدأه سقراط من تفنيد مذهب السوفسطائيين .

(٢) نظرية المثل التي تبحث في الحقيقة المطلقة .

(٣) والطبيعة (الفيزيكا) وهي تبحث في ظواهر الوجود من

حيث هو مادة تملأ المكان والزمان .

(٤) والأخلاق وتشمل المبادئ السياسية ، وواجبات الإنسان من حيث هو فرد، ومن حيث هو عضو في مجتمع .

نظرية المعرفة

كان السوفسطائيون يقولون إن المعرفة كلها مترتبة على الإدراكات الحسية، وهي لذلك مختلفة عند الأشخاص، لأن هذه الحواس وهي مبعث الإدراكات لا تتفق عند الناس جميعا، فلما أتى في أثرهم سقراط، وأراد أن يثبت أن العلم ثابت الحقائق، وجه إلى السوفسطائيين بقدا هدم قولهم من أساسه، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية، لأنها تتكوّن في مجموعها من حقائق كلية استخلصها العقل لا الحواس من الجزئيات؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

وهاهو ذا أفلاطون ينهض بعد أستاذه فيواصل بعده الطريق حتى ينتهي إلى نظريته الهامة — أعني نظرية المثل — وهي قطب الركن من فلسفته، وأساسها الذي تقوم عليه وأصلها الذي تنفرع منه . ولما كانت نظرية المثل تعتمد كل الاعتماد على نظرية المعرفة، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس، فلا يخطو في نظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يأتي بمعموله على كل أثر لنظرية

السوفسطائيين في المعرفة، وإذا ما فرغ من ذلك كان طريق السير ممهداً . ونستطيع أن نلخص النقد الذي وجهه أفلاطون إلى النظرية السوفسطائية في النقاط الآتية، وقد ذكر ذلك أفلاطون في كتاب له اسمه ثياتيتوس (Theaetetus) :

(١) يقول بروتاجوراس إن ما يبدو حقاً لشخص ما فهو حق بالنسبة إليه، فإذا يقول فيما يبدو للناس أنه الحق عن حوادث المستقبل، فقد يؤكد شخص أنه سيكون وزيراً في العام المقبل، وإذا به يستقبل عامه في غيابة السجن، وإذا فما ظنه حقاً لا يأتيه الشك تبين أنه وهم باطل أثبتت خطاه الأيام .

(٢) كيف تتخذ الحواس سبيلاً إلى العلم، وهي تحمل الينا إدراكات متناقضة، فهذه الشجرة كبيرة إذا دفوت منها، صغيرة إذا بعدت عنها، وهذا الكتاب خفيف إذا قارنته بوزن المسائدة، وهو ثقيل إذا قارنته بالقلم، وهو أبيض اللون في ضوء الشمس، أخضره في ضوء آخر، ولا لون له في الظلام، وهذه الورقة مرصعة إذا نظرت إليها من أعلى، وهي ليست كذلك إذا تغير موضع نظرك إليها، فأى هذه الآثار حق وأياها باطل؟ إن الحواس تحمل إلى أذهانتنا آثاراً مختلفة عن الشيء الواحد، فيأخذ العقل في الاختيار والتفضيل، ويقبل هذا ويرفض ذاك حتى يكون لنفسه حقيقة

الشيء المحسّ، فإن نقلت إلى معنى شكلا بيضا لهذا القرص أدرك عقل صورته الحقيقية وهي أنه مستدير، أما إذا كانت المعرفة سلسلة من الإدراكات الحسية فليس لنا الحق في تفضيل إدراك على إدراك آخر، لأنها جميعا معرفة، فهي جميعا حق .

(٣) تؤدي نظرية السوفسطائيين الى نتيجة محتمة وهي استحالة التعليم والحوار وبطلان الأدلة والبراهين ، لأنه إن كان كل إدراك يأتي به الحس حقا ، ولا تقل قوة حقيقته عن أى إدراك آخر، لزم أن يكون إدراك الطفل في مستوي واحد مع إدراك معلمه من حيث أن كليهما يحس الحقيقة، وإذا فستحيل على معلم أن يعلم شيئا . أما الأدلة والبراهين والحوار فلا يكون فيها غناء ، لأن مجرد القول بأن شخصين يتنازعان على حقيقة شيء ما يتضمن أنهما يعتقدان في أنه لذلك الشيء حقيقة خارجية يختلفان عليها، فإذا تناقض إدراكهما له وجب أن يكون أحدهما على الأقل هو وحده المصيب، أما أن نسلم بأن كليهما على حق فيما يقول فتسليم بأن كل حوار أو تدليل لنقط لا ينتهي الى شيء .

(٤) لو كانت الحواس هي مقياس الحقائق لاشترك الحيوان مع الإنسان في إدراك الحقيقة، لأنه يشترك معه في الجانب الحسي منه، وإذا لوجب أن يكون الحيوان مقياسا لكل شيء، كالإنسان بينوا .

(٥) تناقض هذه النظرية نفسها بنفسها ، وحين يقول بروتاجوراس « إن ما يبدو لأي شخص أنه الحق فهو حق بالنسبة له » يثبت بهذا القول نفسه فساد رأيه ، لأنني إذا قلت إن نظرية بروتاجوراس تبدو لي أنها باطلة وجب أن يعترف معي بروتاجوراس نفسه أنها كذلك ، وإذن فلا نظرية هناك يعترف بصحتها جميع الناس .

(٦) القول بهذه النظرية لا يجعل فاصلا بين الحق والباطل ، فكل شيء حق وباطل في آن واحد ، وإذن فاللفظتان تعنيان معنى واحدا ، أو لا تعنيان شيئا ، وعلى ذلك فيكفي أن تقول إنني أدرك كذا أو كذا دون أن تضيف إليه صفة الحق لأنها كلمة فارغة لا يقصد بها معنى .

(٧) لا يخلو إدراك كائنا ما كان من عنصر خارج عن عمل الحواس ؛ فإذا قلت مثلا « هذه الورقة بيضاء » فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها ، والواقع أن فيه جانبا كبيرا من عمل العقل ، إن حاسة الأبصار قد نقلت إليك صورة معينة ، فمن أدراك أنها ورقة وليست قطعة من الخشب أو التحاس ؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذي تراه بمجموعات الأنواع التي في ذهنك ،

فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة ، ثم أجريت مقارنة أخرى من حيث اللون ، فقسست هذا اللون المعين الذى ينقله إليك البصر بمعلوماتك السابقة عن الألوان ، وحكمت آخر الأمر أنها بيضاء ، وإذن فيستحيل أن تحكم على الشيء المحس بنوعه إلا اذا كنت عالماً بمواضع الشبه بينه وبين أفراد نوعه ، وبمواضع الخلاف التى تميزه من أفراد الأنواع الأخرى التى حصلتها تجاربك الماضية ، وهذه المقارنة السريعة التى لا بد منها قبل الحكم بأن ما ترى قطعة من الورق هى فى الواقع عملية عقلية محضة ، يستحيل أداؤها على الحواس ، لأن أعضاء الحس تنقل الصورة الخارجية ، كل عضو فى دائرته المعينة ، دون أن تشترك جميعاً فى بناء الصورة ، فالعين تحمل الشكل ، والأصابع تحمل الملمس ، والأنف ينقل الرائحة وهكذا ، فإذا وصلت هذه الجزئيات الى الذهن تظل هكذا مفككة لا يتصل بعضها ببعض إلا اذا أدركها العقل فكأن منها صورة تطابق صورة الشيء الخارجى .

وخلاصة القول أن العلم لا يمكن أن تأتى به الحواس وحدها ، وأن العقل هو الأداة التى نستعين بها فى الوصول الى المعرفة مهما كان نوعها ، ولا بد من التفريق بين العلم الصحيح والرأى الشخصى والى هنا سار أفلاطون فى نفس الطريق التى سلكها أساتذته

سقراط، حيث انتهى إلى أن المدركات العقلية وحدها التي يعبر عنها بالتعاريف هي العلم، ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذي وقف عنده سقراط، بل تابع السير حتى وصل إلى الحقيقة المطلقة بنظرية المثل التي تنتقل الآن إلى شرحها.

نظرية المثل

انتهى سقراط إلى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل بعد استعراض الجزئيات وجمع الصفات الجوهرية المشتركة بينها، واستبعاد الصفات العرضية التي يتصف بها بعض الجزئيات دون بعض، وأضاف إلى ذلك أن التعريف هو في الواقع تعبير عن تلك الإدراكات الكلية، وهذه التعاريف هداية للإنسان في تفكيره وفي سلوكه، ترسم له الطريق واضحة مستقيمة، تعرف الفضيلة—مثلاً—لا يدع أماناً مجالاً للشك في قيم الأعمال، لأنه سيكون لنا بمثابة مقياس نقيس به العمل، لنرى هل فيه ماهية الفضيلة كما نفهم من تعريفها، فيكون العمل خيراً، أو ليست فيه فيكون شراً. ولكن سقراط حين قرّر أن هذه الإدراكات الكلية التي يصل إليها الإنسان بعقله هي المعرفة وقف عند هذا الحد، ولم يعتبر أن لها وجوداً معيناً في الخارج فأتى أفلاطون وخطأ بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى هذه النظرية التي

هى من فلسفته كالأساس من البناء ، فقد سلم مع سقراط بصحة ما وصل إليه من أن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التى توصلها الحواس إلى الذهن ، بل هو عبارة عن المدركات العقلية التى يستخلصها العقل مما يصادف فى الحياة من جزئيات ، ولكنه لم يوافق سقراط على أن هذه الصور الذهنية ليس لها وجود يطابقها فى العالم الخارجى ، بل أن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان ، فالإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل هى أسماء لها مسميات فى الواقع ، وإلا لكنت وهما باطلا من خلق الخيال . أليست الفكرة الحقيقية هى ما كانت منطبقة على الواقع ؟ فإن رأيت الشمس طالعة وكانت طالعة حقا كانت فكرتى صحيحة ، وإلا فهى فكرة باطلة ، وبناء على هذا تكون الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجى ، والفكرة الباطلة هى التى لا تطابق شيئا موجودا بالفعل . ولما كان العلم هو ما تعلق بالحقيقة وسدحا لزم أن يكون لكل ما أعلمه صور فعلية فى الخارج ، ولكن العلم كما رأينا عند سقراط ووافق أفلاطون هو الإدراكات الكلية العقلية التى تسبب على الأنواع ، وليس الإدراكات الحسية الجزئية التى تقع على الأفراد ، وإذن يتحتم أن تكون لتلك الإدراكات الكلية مسميات حقيقية واقعية خارجية تطابقها تمام المطابقة ، وإنه ليتناقض أن

تذهب إلى أن الإدراك العقلي هو وحده العلم الصحيح، ثم تسلم من جهة أخرى أن ليس له شيء في الخارج ينطبق عليه .

وما دامت الإدراكات العقلية العكسية هي وحدها العلم الصحيح ، إذن فكل ما نحصله بواسطة الحواس باطل أو شبه باطل ، فنحن ندرك عددا عظيما من الجياد بواسطة الحواس . ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للخصان هي الإدراك الكلي للنوع بصفة عامة، فإذا كانت هذه الصورة الواحدة التي يكونها العقل هي وحدها الحق، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلا للحقيقة لا الحقيقة نفسها .

وليس الأمر قاصرا على الأشياء المجسدة ، بل يتناول كل ضروب المعرفة ، فخذ الجمال مثلا ، فإن سألنا عن الجمال ما هو ، فقد تشير إلى وردة قائلا : إن في هذه جمالا ، كما تقول ذلك في حساء ، وكما تقوله في المنظر الطبيعي الجميل ، وفي الليلة المقمرة . ولكن هذه كلها أشياء جميلة وليست هي الجمال في ذاته ، وأنا أسأل عن شيء واحد هو الجمال ، لا أشياء كثيرة يتمثل فيها الجمال ، فإن كانت الوردة مثلا هي الجمال استحال أن تقول ذلك في أي شيء آخر ، لأن الجمال شيء واحد ، وآية ذلك أن له في اللغة لفظا واحدا ، هو شيء غير هذه الأشياء التي أشرت إليها ، فإذا عساه أن يكون ؟

قد تعتز بأن ليس ثمت جمال واحد، وأنه متعدد يظهر في الأشياء ولا يكون شيئا بذاته، ولكن ما الذى دعاك إلى القول بأن الوردة والمرأة والمنظر والليلة المقمرة تشترك جميعا في صفة واحدة هي الجمال ؟ أليس ذلك دليلا على أنك وجدت وجها للشبه بينها ؟ ومن أدراك بهذا الشبه ؟ إنها ليست العين، لأن البصر لا يدل على أن الوردة تشبه في منظرها الليلة المقمرة ، هذا فضلا عن أن التشابه بين الأشياء لا يعلم إلا بالمقارنة، والمقارنة لا تكون بالحواس . إذن لا بد أن يكون في ذهنك فكرة عن الجمال تقيس بها الأشياء الخارجية ، فتعلم مقدار ما لها من جمال ، وهذه الفكرة الذهنية استطعت أن ترى وجه الشبه بين الوردة والليلة المقمرة ، لأن كلا منهما فيه شبه بالصورة التي لديك .

هذه الفكرة عن الجمال هي فكرة عن شيء واحد، فأما أن يكون لها وجود في الخارج تطابقه أو لا يكون، فإن لم يكن فهي إذن من اتحال الخيال وتلفيق الذهن ، وبناء على ذلك تكون أحكامك كلها عن جمال الأشياء الخارجية مقيسة بمقياس شخصي محض، ونكون قد عدنا إلى الوراء حيث فلسفة السوفسطائيين بأن الإنسان هو مقياس كل شيء ، فما يراه جميلا فهو جميل ، وما يراه قبيحا فهو قبيح ، فلم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما

تعاين شيئا واحدا في الخارج تمام المطابقة هو الجمال، ومعنى ذلك أن تمت في العالم الخارجى جمالا في ذاته مستقلا عن عقل الإنسان.

وما قيل عن الجمال يمكن أن يقال عن العدل والخير والبياض والسواد وسائر الصفات، تمت في الخارج عدل واحد ينطبق على فكرة العدل الموجودة في العقل، وهو متميز عن الأعمال التي نصفها بالعدل، كذلك هناك أشياء كثيرة بيضاء، ولكن البياض في ذاته شيء واحد موجود فعلا وله صورة في الذهن.

وهذه القاعدة صحيحة عن الرذيلة وعن الأشياء المادية كلها كالحصان مثلا، فإن سألتك عن الحصان ما هو؟ فقلت أريد حصانا معينا مما نراه في الحياة العملية، إنما أريد ذلك الحصان الواحد الموجود في الخارج، والذي له صورة في الذهن.

يتضح مما سبق أن كل إدراك كلى له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية هي ما يسميها أفلاطون بالمثل (Ideas) ولهذا المثل صفات فهي:

(١) عناصر، ومعنى عناصر في الفلسفة أن وجودها من نفسها، لم ينشأ وجودها شيء خارج عنها، وأنها أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، لا تعتمد على شيء وتغيرها يعتمد عليها، وهي الأسس الأولى للعالم.

(٢) وهي عامة لا خاصة، فمثال الإنسان ليس إنساناً خاصاً بل هو الحقيقة العامة لكل إنسان .

(٣) وهي ليست أشياء مادية بل معاني مجردة ، لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل ، وما في العقل — إذا صدق — صورة لها .

(٤) وكل مثال وحدة لا تتعدد، وإنما الذي يتعدد أفرادها، فمثال الإنسان واحد، ومثال الجمال واحد، وإنما يتعدداً الأشخاص .

(٥) وهي أبدية لا تنفنى وإنما تنفنى الأشخاص، فالأشياء الجارية تنفنى ، أما مثال الجمال فلا ، كالتعاريف ، فتعريف الإنسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الإنسان من تغير .

(٦) وهي جوهر الأشياء ، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء ، فلذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة كشكل الأنف مثلاً فلا تدخل في التعريف .

(٧) كل مثال كامل ، فمثال الإنسان هو نموذج الكمال والإنسان الشخصي يتعد منه ويقرب بنسبة كماله .

(٨) وهي لا يحلها زمان ولا مكان وإلا كانت مشخصة .

(٩) وهى معقولة ، أخصى أن فى إمكان العقل إدراكها ، وذلك بالبحث والاستنباط .

تلك هى صفات المثل التى تميزها من الأشياء المحسة تميزاً ظاهراً ، فثال الحصان مثلاً يختلف عن الحصان نفسه فى أن المثل حقيقة مجردة ، وأنه وجود مطلق أما الحصان فشىء محسوس ، وهو باطل ، وليس له من الوجود الحقيقى إلا بمقدار قربه من مثاله . ومعنى ذلك أن الأشياء المحسة فيها جانب الوجود لقرينها من المثل ، وفيها جانب العدم لبعدها عن التجريد ، فهى لهذا وسط بين الوجود والعدم ، أعنى أنها أنصاف حقائق . كذلك يتميز مثال الشىء عن الشىء نفسه بأن المثال واحد ، أى أن هناك مثلاً واحداً للحصان ، أما الشىء نفسه فكثير متعدد ، والمثال لا يحده الزمان والمكان لأنه فكرة مجردة ، أما الشىء المحس فزمانى مكانى ، والمثال لا يتغير ولا يتحرك ، أما الشىء فتتغير أبداً متحرك أبداً .

وقد رد أرسطو نظرية أفلاطون هذه الى مصادر ثلاثة :
فقد أخذ من الإيليين فكرة الوجود المطلق وطبقها على المثل ،
وأخذ من هرقليطس فكرة التغير المطلق وطبقها على الأشياء المحسة ،
كما أخذ من سقراط نظرية المدركات العقلية .

ولما كانت المثل دائماً ثابتة لا يطرأ عليها تغير أو فناء كانت هي مصدر المعرفة الحقيقية ، على خلاف عالم الحس الذي يخضع لتغير متصل لا ينقطع ، ولا يثبت الشيء على حاله لحظتين متابعتين ، فهو لا يصلح أن يكون مصدراً للعلم ، لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئاً عن جسم يتغير من لحظة إلى لحظة . إذ لا بد أن يثبت أمام العقل حتى يمكن العلم به ، ولكن هذه الأشياء المحسة ليست بمجهولة منا كل الجهل ، فهي تصور المثل ونحاكيها على حال يختلف حفظه من الدقة باختلاف الأشياء ، وهي لهذا يمكن معرفتها بقدر دقة محاكاتها للمثل . فإن كان هذا الإنسان أقرب من ذلك إلى مثال الإنسان ، كما به أعلم .

وليس تقتصر المثل على الأشياء العقلية كالخير والجمال والعدل ، والأجسام كالحصان والشجرة والنهر ، والصفات كالبياض والسواد ، ولكنها تناول الأشياء المصنوعة أيضاً ، فهذه المقاعد والموائد والملابس والأيسرة لها مثل أيضاً ، بل إن هناك مثلاً للقيح والظلم ، ومثلاً لصنوف الأقدار .

وقد كتب أفلاطون في إحدى حواراته ما يدل على ذلك دلالة واضحة ، بفعل بارمنيدس يسأل سقراط الصغير : هل هناك مثلٌ للشعر والأقدار ؟ فأنكر سقراط في جوابه أن يكون لمثل هذه

الأشياء الوضيعة مثل ، فيصاحبه بارمنيدس قائلا : إنه إذا ارتفع إلى مرتبة الفلسفة العليا فلن يزدري هذه الأشياء كما يزدريها الآن. والخلاصة أن كل شيء يكون له في الذهن إدراك كلي ، أعنى أن كل نوع تتطوى تحته جزئيات كثيرة ويكون له اسم واحد يطلق عليه ، فله مثال :

ثم تقدم في نظرية المثل فقال : إن الحقيقة المطلقة — أى المثل — ليست وحدات متعزلة ، ولكنها أعضاء من كل واحد ، أى أنها في مجموعها تكون كلا ذا أجزاء ، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض .

فكما أن المثال الواحد يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياء المحسة يكون هو بينها العنصر المشترك ، كذلك يكون فوق كل طائفة من المثل الدنيا التي تشترك في صفة ما مثال أعلى منها . وهذا المثال الأعلى نفسه يكون فوقه مضافا إليه ما يشبهه من المثل مثال أعلى ، وهكذا دواليك : فثال البياض ومثال الحمرة ومثال الزرقة يشملها كلها مثال اللون . ومثال الحلاوة ومثال المرارة تتطوى تحت مثال الطعم ، ثم تتطوى مثل اللون والطعم وما إليهما تحت مثال أعلى منهما هو مثال الكيف ، وهكذا تظل تتدرج في الملوحي حتى يتكون لديك هرم ، وفي قمته المثال الأعلى الذي يفوق

كل ما عداه من المثل ، وهو حقيقة الوجود المجردة التي وجدت
بنفسها ثم صدرت عنها سائر المثل ، بل الكون كله ، ذلك هو مثال
الخير . ومن هذا نرى أن عالم المثل وحدة إلا أنها تتكون من أجزاء
كثيرة ، وأهم مسائل الفلسفة عند أفلاطون هي معرفة مراتب
هذه المثل والعلاقات التي تربط بعضها ببعض ، ولذلك بدأ
في دراسة تلك العلاقات ولكنه لم يكمل بحثه ، وإنما أكثر من
ضرب الأمثلة على العلاقة فقط ، فقال مثلا : إن مثال الخير هو
أساس كل المثل ، وإن ما عداه مؤسس عليه ومشتق منه ، ولكن
لم يبين بعد ذلك هذه العلاقات بوضوح .

ولما كان مثال الخير هو المثل الأعلى كانت كل المثل تفسر
نحوه ، وهذا العالم أيضا يسيره نحو المثل يشهد الخير ، أى الكمال .
وهذا يسامتا إلى التساؤل عن رأى أفلاطون في الله ، وإذا
تبعنا قوله نراه يعبر عن الله طورا بصيغة المفرد ، وطورا بصيغة
الجمع ، ويتقل في تسمياته بسهولة من التوحيد إلى التعدد ، ذلك
لأنه يذكر أحيانا ما يفهم منه أن هناك آلهة متعددين . ويقول
بعد إن هناك « خالقا » أعلى يدبر العالم ويحكمه ، وهو فوق أن
تحيط به العقول ، ولكن ما علاقة هذا الإله الأعلى بالمثل وخاصة
بمثال الخير الذي قال عنه أفلاطون « إنه أساس كل المثل » ؟

الجواب عن هذا السؤال لم يتضح من كلام أفلاطون وضوحا تاما لأنه استعمل في الكلام طريقة ميتولوجية، ومن ثم أخذ الشراح يفرضون القروض لشرح هذه العلاقة، ولمخلص ما قالوا إن هذه العلاقة لا تخلو من أمور ثلاثة لم يسلم كل منها من الاعتراض : فقد نقول إن الله خالق المثل ومنها مثال الخير، وهذا الفرض يهدم نظرية المثل من أساسها لأنها مؤسسة على أنها قديمة لم يخلقها خالق، ولا تدبر بوجودها شيء آخر . وقد نقول إن مثال الخير أوجد الله، وهذا الفرض يحط من شأن الله ويجعله مجرد مخلوق، والفيريض الثالث أنه أزلي أبدي وهو يتعاون مع مثال الخير على تدبير هذا العالم — وهذا يجعل مذهب أفلاطون ثانويا تافها . ولما رأى بعض الشارحين أن هذه الأقوال لا تنتج فرضا آخر: وهو أن الله ومثال الخير كلمتان مترادفتان استعملهما أفلاطون لمعنى واحد، واستدل على ذلك بعبارات وردت في كلامه ، ولعل هذا أقرب القروض لرأى أفلاطون .

كذلك مما طبقه أفلاطون على نظريته في المثل قوله في الحب، وقد لاذ الناس كثيرا كلمة «الحب الأفلاطوني» ولكن أكثرهم لم يفهم معناها كما أراده أفلاطون ، فأفلاطون يعتقد أن نفس الإنسان قبل ولادته كانت مجردة عن الأجساد ، وكانت تعيش في عالم المثل تتأمل وتفكر، فلما حلت بالجسم — بالولادة —

وانغمست في عالم الحب نسيت عالم المثال ، فإذا وقع النظر على شيء جميل تذكرت مثال الجمال الذي كانت تعيش فيه وفي أمثاله لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال ، وهذا هو السبب فيما نشاهد من وله وهيام وفرح وعواطف حادة ، ونحو ذلك مما يصحب النظر إلى الجميل . وهذا الحب للصورة الجميلة أول خطوة في الحب تتدرج منها النفس إلى درجات أرقى ، فتتدرج من حب الصورة الجميلة إلى حب النفس الجميلة إلى حب العلوم الجميلة إلى حب مثال الجمال إلى حب عالم المثل جميعه — إلى الفلسفة .

وحب الفلسفة هو غاية الغايات ، هو الغاية التي ليس وراءها غاية ، ومن ثم كان أفلاطون يرى أن من المستحيل الإجابة عن سؤال «ما فائدة الفلسفة ؟» ويرى أن السؤال نفسه فاسد ، لأن فائدة الشيء إنما تظهر بما هو غاية له ، ففائدة المال تظهر في الأشياء التي يعدّ المال وسيلة إليها . فإذا سألت ما فائدة الفلسفة ؟ فعني ذلك أن الفلسفة وسيلة لشيء ، وهذا قلب لوضع الأشياء ، فليست الفلسفة وسيلة لشيء ، وإنما كل شيء وسيلة للفلسفة .

هذا ملخص نظرية الحب الأفلاطوني ، وقد اعترض عليه بأن مقتضى قوله أن للقبح مثالا كالذي للجمال ، وهذا ما تقتضيه نظرية أفلاطون في المثل ، ومثال القبح معنى أزلّ أبهى كامل

كثال الجمال ، فكان يجب أن يكون المنظر الفحيح يملؤنا فرحا وهياما ويهيج عواطفنا على النحو الذى يكون عند رؤية الجميل لأن كلا يذكّرنا ^(١) بعالم المثل .

ولم يتعرض أفلاطون لشرح هذا المعنى أو الإجابة عن هذا الاعتراض الذى تستلزمه نظريته ^(٢) .

رأيه فى الطبيعة أو فى هذا الوجود

يرى أفلاطون أن هناك عالمين : عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس ، وعالم الطبيعة وهو عالمنا هذا ، وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان . أما العالم الأول فليس محدودا بزمان ولا مكان — وعالم الطبيعة ينقسم الى قسمين : جسمانى وهو هذه الظواهر التى نراها ونحس بها ، وغير جسمانى وهو النفس . ولتكلم عن رأى أفلاطون فى كل من النوعين .

(١) لعل هذا المعنى هو الذى نظر إليه الشاعر العربى إذ يقول :

تقي وثاب لى ذا هذا * ليس يرى شيطا غيا باه

يجم بالحسن كما يهوى * ويرسم القبح فيعرا

(٢) أثرت نظرية أفلاطون هذه فى الأدب الاسلامى والفلسفة الاسلامية أثرا

كبيرا . كالذى ترى فى قولهم فى عالم الأرواح والأشباح ، وكالذى ترى فى قصيدة ابن سينا فى النفس .

(١) العالم الجسماني (عالم الحس) :

يرى أفلاطون — كما أسلفنا — أن هذا العالم الحسى صورة لعالم المثل، فكل شيء يحاول أن يحاكي مثاله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وكلما اشتد قربا من مثاله كان أكبر حفظا من الحقيقة . ولكن لما إذا يكون للثل أشياء تُصوِّرها وتمثلها، وبِمِ نَمِلُّ انبعاث هذه الصور الحسية التى تنسج على منوال مُثلها، وكيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يجب أفلاطون عن هذه الأسئلة إجابة واضحة صريحة، ولكنه سلك فى ذلك التعبير الشعرى، وذلك فى كتابه المسمى تيمائوس (Timaeus) وهو أغمض كتاب من كتب أفلاطون، وغموضه — كما يقول بعض المؤرخين — راجع إلى قلة معرفته بالعلوم الطبيعية، فقد كانت العلوم الطبيعية إذ ذاك فى طفولتها، ومع هذا فقد حاول فى هذا الكتاب أن يشرح حركات النجوم والكواكب والفضوء والحرارة والصوت والماء والتلج والحديد والذهب الخ . ولكن شرحه لهذه المسائل أكثره فروض يتخللها قليل من الحقائق، وبدلا من أن يسلك طريق جمع الحقائق أولا ثم يفرض الفروض لشرحها وتعليلها كما هو متبع اليوم كان يهمل جمع الحقائق ويبدأ بالفروض وهى طريقة قلما تنتج، ومن ثم كان كتابه هذا أغلبه قليل القيمة صعب الفهم، ونحن نذكر هنا شيئا من تعاليمه فى هذا الكتاب .

في الكون حقيقتان نهائيتان ، الوجود المطلق من ناحية والعدم المطلق من ناحية أخرى ؛ وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هي هذه الأشياء التي تقع تحت حواسنا . لأنها تشارك المثل في وجودها ، وتشارك المادة في عدمها . فالثى قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لها ولا شكل^(١) . وإذا انتمت من المادة صفاتها وشكلها كانت لا شيء . فلما أن بدأ ذلك الشيء المعين يتبرع نفسه من المادة التي هي في حكم العدم ، وينطبع على نسق مثاله ، أخذت تميزه بعض الصفات فاكسب بذلك حقيقة الوجود ، ولذا كانت الأشياء المحسة أنصاف حقائق فلا هي مجردة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة ، ولا هي مادة خالصة خالية من صور المثل خلواً تاماً فتكون عدماً مطلقاً ، بل هي تجمع بين الوجود والعدم . وإلى هنا نرى أفلاطون يسير في منطق فلسفي لا غبار عليه ، ولكنه حين أراد بعد ذلك أن يوضح كيف انطبعت صور المثل على كلمة المادة حتى خرجت تلك الأشياء

(١) مما يلاحظ هنا أن أفلاطون لا يستعمل كلمة "مادة" بالمعنى الذي نستخدمه اليوم ، فنحن نسمى الخشب والحديد والنحاس مادة وبعبارة أخرى نطلقها على الشيء له صفات خاصة . أما أفلاطون فيطلقها على شيء لا صفة له ولا خاصية ولا شكل — ومن أجل ذلك فسرها بعض شراح الفلسفة بأنه يريد بها المكان الفارغ أو الخلاء ، فلما أشرفت عليها المثل اتخذت لها صفات وأشكالاً .

واتخذت أشكالها المعروفة لم يسعفه العقل فلبأ الى الخيال والشعر .
 وكان لابد له من ذلك لما يترتب على مقدماته التي فرضها من
 تناقض مستحيل . لأنه إذا كانت المثل هي مصدر الأشياء
 بانطباع صورها على المادة نتج عن ذلك أن تكون المثل متغيرة متبدلة ،
 لأنها حين تبعث من نفسها صوراً تشكّل بها الأشياء وتخرجها من
 العدم الى الوجود لابد أن تتصف بصفة جديدة وهي صفة الإنتاج
 والإخراج والخلق ، وهذا يترتب عليه التغير وعدم الثبوت ، ولكن
 أفلاطون قدّم أنها دائمة لا تقبل التغير ، وإذن فلا يجوز أن يصدر
 عنها شيء بعد أن لم يكن يصدر ، فلما رأى أفلاطون استحالة أن
 تكون في طبيعة المثل قابلية لإنتاج الأشياء . لم يجد أمامه إلا تعليلاً
 واحداً يفسر به ذلك فقال إن تمت خالقاً ومدبراً للعالم ، قام بما
 يقوم به الفنان حين يفحت من المادة تماثلاً على صورة معينة
 في ذهنه ، رأى الله أو الخالق مثلاً مجزدة من ناحية ، ومادة
 لا شكل لها ولا صفة من ناحية أخرى ، فشكّل المادة على صورة
 المثل ، وبذلك وجدت الأشياء ، وكان أول ما خلق نفساً لعالمنا
 هذا ، هي للعالم كنفسنا لنا ، وهذه النفس غير جسمية ، ولكنها
 في مكان ، وقد نشرها في مكان خال كما تنشر الشبكة الواسعة ،
 ثم شطرها شطرين ، وحنى الشطرين وجعلهما دائرتين : دائرة
 داخلية ودائرة خارجية ، فالأولى مدار الكواكب السيارة والثانية

مدار النجوم؛ ثم أخذ المادة وكونها من عناصر أربعة : (الماء والنار والتراب والهواء)، وبنها على إطار روح العالم ، وبذلك تم الخلق . وكان يرى أيضا أن الأرض مركز هذا العالم ، وأن النجوم — وهى كائنات إلهية — تدور حولها ، وأن النجوم تتحرك حركات دائرية ، لأن الدائرة أكمل الأشكال ، وإذا كانت النجوم إلهية فهى لا تحكم إلا بالعقل ، ويجب أن تكون حركتها دائرية ، لأن الحركة الدائرية هى حركة العقل . وهذا كما ترى شعر فاضل سقناه لبيان نوع كتابته .

(ب) النفس الانسانية :

النفس الانسانية كنفس العالم هى علة حركته ، ولها اتصال بالمثل واتصال بعالم الحس ، وهى تنقسم الى قسمين : الجزء الأعلى أو الأرق وبه العقل ، وهو الذى يدرك المثل ، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة ، وهو أبدي لا يفنى . والقسم الثانى ، القسم اللاعقل ، وهو تجزأ ويفنى ، وهذا القسم ينقسم الى جزأين : الجزء الشريف والجزء الوضعى ، فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة وحب الشرف وكل العواطف النبيلة ، والجزء الوضعى يتعلق به كل الشهوات البهيمية . والجزء الأول له اتصال بقسم العقل ، ولكنه يختلف عنه بأنه غير رزى لا يصدر منه شيء

عن تفكير، ومركز قسم العقل الرأس، ومركز الجزء الشريف من القسم اللاعقل القلب، ومركز الجزء الوضع أسفل البدن، والإنسان وحده هو الذي له التسبان، والحيوان له التوتان من القسم الثاني، والنبات ليس له إلا النوع الأخير من القسم الثاني، والذي يميز الإنسان عما عداه هو قوة التفكير.

وقد ربط أفلاطون نظريته في أبدية النفس وأزليتها بنظريته في المثل بمسألتين هامتين: وهما التذكر والتأخر.

أما التذكر، فقد قال إن كل معارفنا ليست إلا تذكرا لما كانت تعلمه النفس عند ما كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تحمل بالجسم، وليس يعني أفلاطون بالمعارف ما يشمل المدرجات الحسية مثل: إن هذه الورقة بيضاء أو نحو ذلك، إنما يعني المعارف التي تدرك بالتفكير والعقل. وقد أذاه إلى هذا الرأي ما لاحظته من أن القضايا الرياضية كـ $2 + 2 = 4$ ، وبمجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ونحو ذلك قطرية في النفس لم تكتسبها بتجارب خارجية ولا بالتلقين.

وبذلك اقترب أفلاطون من النظرية الحديثة التي تفرق بين العلم الضروري والعلم المكتسب، وهي النظرية التي وضعها « كانت » ولمخصها أنك إذا نظرت إلى نظرية رياضية مثل:

$2 + 2 = 4$ فليس معناها أن شيئين وشيئين تساوي أربعة أشياء ، بل هو معنى مجرد يجب أن يكون ، وبعبارة أخرى إنك لم تستفد هنا من الاستقراء ، بل إن العقل علم بذلك من غير استقراء ، ويحكم باستحالة ظهور حالة يكون فيها $2 + 2 = 5$ ، وعلى عكس ذلك قضية أخرى مثل الذهب أصفر ، فإن هذا جاء من طريق الاستقراء لا من عمل العقل نفسه ، بل العقل نفسه يحوز وجود ذهب أزرق ، ولم يمنع منه إلا عدم وجوده في الخارج ، وتسمى القضية الأولى وأمثالها قضية ضرورية ، والثانية قضية مكتسبة .

لم يوضح أفلاطون النظرية بهذا الشكل بل قال إنا نجد أن القضايا الرياضية يدركها العقل لا من طريق التلقين ولا من طريق التجربة ، واستنتج من هذا أن هذه القضايا كانت معروفة للنفس قبل الولادة ، ولا يقال إن المعلم يعلمها للطفل فيتعلمها ، بل الواضح أن الطفل إذا ذكر له المعلم هذه القضايا فهمها وسلم بها ، وشعر أن المعلم لم يعلمها عليه ولكنه كشف الغطاء عنها ، واستدل على ذلك بأن سقراط حدث طفلاً رقيقاً لم يتعلم من قبل رياضة ، وما كان يعرف شيئاً عن المربع ، فبسؤال سقراط له أسئلة حكيمة منطقية استطاع الطفل أن يعرف خواص المربع ، ولم يلقنه شيئاً ، ولم يزد عن أن سألته جملة أسئلة . قال أفلاطون :

وإنما لم نتذكر المعلومات من أنفسنا بسهولة، واحتجنا الى معلم أو نحوه يذكّرنا لأن حلول النفس بالجسم واشتغالها به عاقها عن التذكر السريع .

أما رأيه في التنازع فيتلخص في أن النفس كما قدمنا كانت تسبح في عالم المثل صافية سعيدة مفكرة، ثم حلت بالجسم وتعلقت به ، فإذا مات الانسان وكان قد عاش في حياته عيشة طيبة وعلى الأخص راض نفسه على تذكر كل عالم المثل ، وبعبارة أخرى تفلسف ، تعود النفس الى عالم المثل راضية سعيدة وتقيم فيه ، وبعد طويل من الزمن تعود النفس فتحل في إنسان آخر، أما الذين ساءت أعمالهم في الحياة الدنيا فتعذب نفوسهم بعد الموت ، ثم يحلون في جسم أخط منهم ، فالرجل قد يحل في جسم امرأة ، وإذا عاش الرجل شهوانيا حل في جسم حيوان وهكذا .

رأيه في الأخلاق

ابتدأ أفلاطون كلامه في الأخلاق ببيان أن الفضيلة ليست مرادفة للذة، وليست هي عمل ما يراه كل شخص حقاً ، راداً بذلك على السوفسطائيين ، فإنهم كانوا يقولون ما يراه الشخص حقاً فهو حق بالنسبة له هو ، وبعبارة أخرى للإنسان الحق في أن يعمل ما يراه لذيذاً له . فقال أفلاطون في تفنيد هذا :

(١) إن هذا القول يستدعى أن لا شيء حق في ذاته بل الحق نسبي ، فما يكون حقاً بالنسبة لى قد لا يكون حقاً بالنسبة لك ، وما يكون فيه لذة لشخص قد يكون فيه ألم لآخر ، وبهذا لا يكون الخير والشر متمايزين ، ولا يكون لكل منهما حقيقة ذاتية .

(٢) إذا كان الحق هو اللذة ، فاللذة هي إرواء الرغبة أو الشهوة ، والرغبة أو الشهوة ليست إلا شعورا ، وبهذا تكون الأخلاقية (أو الحكم على العمل بالخير أو الشر) تابعة للشعور الشخصى ، ولا يكون هناك قانون عام يخضع له الناس جميعا .

(٣) أخلاقية العمل يجب أن تتبع قيمة العمل الذاتية لا أن تتبع شيئا آخر كالرغبة والشهوة ، ويجب أن نعمل الخير لأنه خير لا لشيء آخر وراءه . أما السوفسطائيون فيجعلون أخلاقية العمل لا تتعلق بالعمل ، ويجعلون أخلاقية العمل ليست إلا وسيلة لغاية أخرى وراءها ، فالفضيلة ليست هي اللذة كما أن المعرفة ليست إدراك الجزئيات .

كذلك يقول أفلاطون ليست الفضيلة هي عمل الحق ، فقد يُعمل الحق على أساس باطل فلا يكون فضيلة ، فليس يشترط في الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط ، بل يشترط أيضا معرفة لم كان هذا الحق حقاً ... لهذا كانت الفضيلة في نظره العمل الحق بمبادرا

عن معرفة حقيقة بقيمة الحق ... ولهذا فرق أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة العادية التقليدية، فالأولى مؤسسة على التفكير وفهم الأساس الذى بنى عليه العمل؛ والثانية عمل حق نشأ عن عرف أو تقليد أو غريزة أو عطف أو نحو ذلك. فعملك الخير لأن الناس يعملونه من غير فهم لماذا كان هذا حقاً هو فضيلة الطيبين من عامة الناس، وإن شئت فقل هو فضيلة النحل والنمل وما إليهما. وقد تفكّر أفلاطون على مبدئه فى التنازع فقال: لعل أرواح مثل هؤلاء الناس تحل فيما بعد فى نحل أو نمل

وهنا تسأل: إذن ما هو الخير؟ كيف أعرفه؟ ما مقياس الخير والشر؟ وبعبارة أخرى: ما غاية الغايات التى إذا قرب العمل منها كان خيراً، وإذا بعد عنها كان شراً؟

كثيراً ما يردّد أفلاطون فى كلامه كلمة «السعادة» (Happiness) مما يدل على أنه يراها غاية الغايات، وأن العمل كلما أوصل إليها كان خيراً، والعكس؛ ولكن ما هى السعادة التى يعنىها؟ ليس يعنى أفلاطون بالسعادة ماذهب إليه فيما بعد من يسمون بالمنفعيين (Utilitarians) أمثال «بثام» و«جون ستورت ميل» فانهم يفسرون السعادة باللذة — على اختلاف بينهم فى شرحها — والدليل على أن أفلاطون لا يرضى عن أقوالهم أنهم نحواً فى تفسير

السعادة مصحى السوفسطائيين، وقد رأيت أن أفلاطون رد عليهم في قولهم وأبى تفسيرهم، والفرق بين «ميل» مثلا والسوفسطائيين ليس إلا أن السوفسطائيين جعلوا المقياس لذة الفرد، و«ميل» جملة لذة المجموع؛ ورد أفلاطون عليهم (بأن هذا يمثل الأخلاقية لا قيمة لها في نفسها، وإنما هي تبع للشعور الخ) يصلح أن يكون أيضا ردا على «ميل» ... إذن ما السعادة في رأى أفلاطون؟

اشتق أفلاطون إجابته على هذا السؤال من إلقاء نظرة على نظرية المثل، ونظرة على عالم الحس الذى نميش فيه، فكانت النتيجة أنه رأى أن السعادة أو غاية الغايات تتكون من أربعة أجزاء: أولا — وهو أهمها — العلم بعالم المثل وهو الفلسفة. ثانيا : تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس، وكيف يعمل عالم المثل على عالم الحس، وذلك يستتبع عشق ما فى عالمنا من جمال ونظام وتناسق. ثالثا : التعرف بأنواع من العلوم والفنون. رابعا : التمتع بلذات هذا العالم النقية الطاهرة البريئة، والترفع عما هو منها خسيس دنى.

هذه هي السعادة أو الفضيلة الفلسفية، ولم يرد أفلاطون الفضيلة العادية من القيمة، بل قال إن الانسان لا يستطيع أن يقفز دفعة واحدة الى قمة الفضيلة الفلسفية، بل لابد من المراتب

والسير درجات ، ومما يساعد على هذا السير الاعتياد الحسن ،
وغرس الفضائل العرفية ، والعادات الحسنة ، حتى إذا جاء دور
التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلًا ، واستطاع الانسان
أن يصعد على هذا الأساس .

كان سقراط يرى أن الفضيلة واحدة وهي المعرفة ، وقد اتبع
أفلاطون أولاً رأى أستاذه في كتابته الأولى ، ثم عدل عن ذلك
ورأى أن كل قوة من قوى الانسان لها فضيلة خاصة ؛ فتمتد أن
أسس الفضائل أربعة : ثلاثة منها لأجزاء النفس الثلاثة التي
شرحناها قبل ، والرابعة جماع الثلاثة ؛ ففضيلة قسم التفكير (وهو
الجزء الأعلى من النفس) «الحكمة» ، وفضيلة الجزء الشريف من
القسم اللاعقل «الشجاعة» ، وفضيلة الجزء الثاني منه العفة
أو ضبط النفس ؛ فاذا أدى كل قسم عمله على الوجه الأكمل نشأ
من اكتمال هذه القوى وتعاونها الفضيلة الرابعة وهي العدل .

ويتبع هذا القسم الأخلاق رأيه في المرأة والزواج ، وقد رأى
فيهما ما كان شائعاً في زمنه ، فلم يأت فيهما بمجديد ، فكان يرى
أن المرأة أحط طبيعياً من الرجل ، ولم ينظر اليها النظرة السائدة
في عصرنا من أنها جزء مكمل للانسانية ، تتصف بفضائل خاصة
لا يتصف بها الرجل ؛ بل كان يرى أن ليست المرأة نوعاً آخر غير

نوع الرجل لها مميزاتها الخاصة ، بل يرى أنها من نوعه ولكنها أحط منه درجة ، فهما عقليا من نوع واحد ولكنه يفضلها ، ولهذا يرى أنه يجب ألا تحرم من التعلم الذي يتعلمه الرجل ، وبنفس الطريقة التي نرى بها الرجل ، وفي مقابل ذلك يجب أن تشارك الرجل في تحمل الواجبات ، حتى الواجبات الحربية .

وتبع رأيه في الزواج رأيه في المرأة ، فهو يرى أن الزوجة ليست المثل الأمل في زمالة الرجل وصدافته ، فالصديق الطبيعي للرجل ليس الزوجة ولا المرأة ولكنه الرجل ، والغرض من الزواج ليس التعاون الروحي بين الرجل والمرأة والمشاركة في الصداقة ، لأن المرأة لا تستطيع ذلك ، بل الغرض من الزواج إيجاد النسل .

وقد أجاز الاسترقاق ، وقال إنه ظاهر المشروعية لا يحتاج تبريره الى برهان ، وكل ما يمكن أن يقال فيه إعطاء مالكي الرقبة بالعدل مع الأرقاء وحسن معاملتهم .

ومهما قيل من أن آراء أفلاطون الأخلاقية لم تعد وجهة نظر قومه ، فله أثر لا ينكر في إحدى نواحي الأخلاق ، وذلك أن فكرة كانت تسود في اليونان وهي قصر عمل الخير على الأصدقاء ، ومعاملة الأعداء بالشر ، فقد أفلاطون تلك التزعة نقدا صارما ، وقال : إنه ليس من الخير مطلقا أن تعمل شرا ، سواء كان ذلك

الشر موجها الى صدق أو صديق ، و واجب حتم على الانسان أن يعامل أعداءه بالخير لعله يكون منهم أصدقاء ، ومن الفضيلة أن ترد الشر بالخير، فذلك أسهى من أن تجاوب الشر بالشر .

رأيه في الدولة

يبحث أفلاطون في الغرض من الدولة، وبعبارة أخرى في الغاية التي تقصدها من ورائها ، فقال إن الغرض من حياة الأفراد هو الحكمة والفضيلة والمعرفة ، والأفراد لا يستطيعون الوصول الى هذه الغاية من غير أن يعانون عليها ، فالغاية من الدولة إسعاد أفراد الأمة وإعانتهم على الوصول الى هذه الأغراض التي ذكرنا ولذا كان خير وسيلة لإعانة الأفراد على الوصول الى أغراضهم هو التربية كانت تربية الشعب أقل عمل وأهم عمل تقوم به الدولة .

يجب أن تؤسس الدولة على الفكر والتعقل ، وأن تكون القوانين التي تصدرها ناشئة عن فكر وتعقل ، ومثل هذه القوانين لا يمكن إلا أن تصدر عن عقلاء مفكرين ، وبعبارة أخرى « فلاسفة » ، فحكام الأمة يجب أن يكونوا فلاسفة ، ولما كان الفلاسفة في كل أمة قليلين ، وجب أن تكون الحكومة أرستقراطية، ولكن لست أعني أرستقراطية النسب ولا أرستقراطية المال وإنما أعني أرستقراطية العقل، ويجب أن يكون أول عنصر

في الدولة العقل ثم القوة ثم العمل ؛ وكل عنصر من هذه العناصر
تمثله طائفة من الأمة ، فالعقل في طبقة الحكام ، والقوة في الشرطة
والجنود والمحاربين ولحمهم ، وقد احتجنا إليهم في الدولة لأن
بعض العامة لا يخضعون للقوانين التي يصدرها العقلاء طوعا ،
فيجب أن يخضعوا لها كرها (بواسطة القوة) والعمل في طبقة
العمال ، وهذا التقسيم الثلاثي تابع عنده للتقسيم الثلاثي للنفس
الذي ذكرناه من قبل ، فالقسم المفكر من نفس الشخص يقابله
في الدولة فلاسفة الحكام ، والقسم الراق من النفس اللاعاقلة يقابله
الجنود والمحاربون ، والقسم الشهواني يقابله طائفة العمال — كذلك
الفضائل لكل قسم في الدولة هي الفضائل لكل قسم في النفس ،
ففضيلة الحكام الحكمة ، وفضيلة الجنود والمحاربين الشجاعة ،
والعمال العفة ، وقيام كل بفضيله ، وتعاون هذه الفضائل الثلاث
ينشأ عنه العدل الاجتماعي .

يجب — كما قلنا — أن يكون الحاكم فيلسوفا ، وأن يكون
كذلك دائما ، وأن يصرف وقته في تعرف المثل ، وبعبارة
أخرى في دراسة الفلسفة ، وألا تستغرق أوقاتهم مسائل الحكم ،
ولذلك يجب أن يكون الحكم دوريا ، فبعض الفلاسفة يحكون
حيثا ويتفلسفون حيثما — وهكذا دواليك — وواجب الشرطة
والجنود حماية الدولة داخليا وخارجيا ، فهم يحموننا خارجيا من

أعدائها الخارجيين ، وداخليا من الدوافع اللاعاقلة التي تصدر عن غوغاء الشعب .

وعلى الجملة أهم عملهم تنفيذ الأوامر والقوانين التي يصدرها الحكام الفلاسفة ، وواجب العمال أو جمهور الناس الاشتغال بالتجارة والزراعة والحرف ونحو ذلك ، ويجب أن تمتنع الطبقتان الأوليان عن الاشتغال بشيء من ذلك .

ولكن كيف نعين أن هذا الفرد من طبقة الحكام أو الجنود أو العمال ؟ يقول أفلاطون : إن هذا لا يترك للشخص نفسه ليحقق أية طبقة ولا يحدد بالمولد ، فليس ابن الفيلسوف يرى ليكون من طبقة الفلاسفة وهكذا ، إنما يترك إلى رجال رسميين في الدولة يعينون طبقة الشخص بناء على اختبارهم غرائزه واستعداداته كما يعينون عدد ما تحتاجه الدولة من كل طبقة من الطبقات الثلاث .

يجب على الدولة أن تمكن الأفراد من الوصول إلى سعادتهم وذلك بتشجيع ما هو خير ، وهدم كل ما هو شر ، ومن وسائل حصر الشر ومنع تسريه إعدام الأولاد يولدون من آباء أشرار ، وعدم السماح للضعاف والمرضى من الأولاد بالبقاء ، ومن وسائل تشجيع الخير سيطرة الدولة على تربية الناشئين ، فيجب فصل الأولاد عن آباءهم من وقت ولادتهم وانتسابهم إلى الدولة لا إلى

آياهم ، وإشراف الدولة من صفرهم على تربيتهم ، ويجب اتخاذ الوسائل الفعالة في ذلك حتى لا يصرف الآباء أولادهم إذا خرجوا للحياة العامة ، ويجب أن تشرف الدولة إشرافا تاما على برامج التعليم ، وألا تسمح بتعليم شيء يعين على الرذيلة ويضر بأفكار الشعب ، فتلا الشريعة ألا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة ولا يكتفى في السماح به أن يكون جميلا ، إذ لا قيمة للجمال إذا لم تكن غايته الفضيلة ، ولذلك يجب أن تشرف عليه الدولة .

يجب أن تراعى مصلحة مجموع الأمة لا مصلحة فرد أو أفراد ، فيجب ألا يكون لفرد متفعة شخصية تميز عن متفعة المجموع ، ويجب أن تنهار هذه المصالح الفردية ، فليس هناك ملكية ، وليس هناك اختصاص الأب أو الأم بأولاد معينين بل اشتراكية في الأموال والنساء والأولاد ، والدولة تملك الأولاد منذ ولادتهم .

رأيه في الفن

لم يكن لأفلاطون بحث منظم قائم بنفسه في الفن ، وإنما له فيه آراء مبشرة نذكر أهمها :

نظريات الفن الحديثة مؤسسة على أن الفن غاية في نفسه لا وسيلة لشيء آخر ، وأن الشيء الجميل له في نفسه قيمة ذاتية ، وأن الفن يحكم بقوانينه هو ، وبمقتضى مقاييس الجمال ، وليس

يحكم عليه كما يذهب "تولوستوي" بمقتضى المقاييس الأخلاقية ، وليس الجميل وسيلة للتقريب هو نفسه غاية ؛ أما أفلاطون فيرى أن الفن يجب أن يكون خاضعا للأخلاق والفلسفة ، فالشعر مثلا كما أسلفنا لا يسمح منه إلا بما يعين على التفضيلة ، ولا يكفي أن يقال إنه جميل ليسمح به ، فيجب أن يلجم الشعر بالأخلاق .

وفي العصر الحديث كان « رسكن » يرى هذا الرأي ومن أقواله المشهورة : « لا يمكن أن يكون جميلا إلا ما كان حقا » . هذا خضوعه للأخلاق ، وأما خضوعه للفلسفة فذلك أن الغرض من التربية تفهيم المثل ، والعلوم والتقنون إنما وضعت في برامج التعليم والتربية لأنها تعين على فهم هذه المثل ، أما هي فلا قيمة لها في ذاتها .

وهو يرى أن الفن إنما هو تقليد الطبيعة ومحاكاتها ، فهو ليس إلا إبراز صورة الأشياء المحسوسة كما أن هذه الأشياء المحسوسة ليست إلا صورة للثقل ، فالفن ليس إلا صورة لصورة ... فهو لم يلحظ ما للفن من خلق ، ولم ير أن الفنان لا يقتصر على تقليد الطبيعة ، بل يكملها ويسبق عليها شيئا من شعوره وطموحه : لا ، لم ير أفلاطون شيئا من هذا ، بل رأى أن الفن نسخة من الأصل ، وهذا الرأي معيب لأنه يستلزم أن تكون الصورة فوتوغرافية أو ككل صورة لأنها أحكم تقليد .

يرى أفلاطون أن الفنان لا يستمد فنه من العقل والتفكير ، بل يستمد من الوحي أو الإلهام ، فهو لا يصدر عنه التصوير الجليل بناء على قواعد قد وضعت ، بل هو يعمل بما يُلهِم ، ويسير على القواعد الفنية بلا شعور . ولم يقدر أفلاطون هذا الوحي أو الإلهام تقديرا كبيرا ، بل رآه حقيرا وضيعا ، وسماه الجنون السماوي ؛ أما كونه سماويا فلأن الفنان يبرز الى الوجود أشياء في منتهى الجمال ، وأما أنه جنون فلا أنه نفسه لا يعلم كيف صدرت عنه ولا لم تصدر ؛ فالشاعر يجرى على لسانه القول الحكيم والشعر الجليل وهو يشعر بذلك ، ولكن لا يعلم كيف كان ؛ فإلهام الفنان ليس في مستوى المعرفة العقلية ، بل هو أحط منها . ومن ثم كان الفن أحط من الفلسفة .

وهكذا لم يقم أفلاطون الفن ولا الفنان تقويما كبيرا ، وكان للفن مقام أكبر في نظر أرسطو ، مع أن أفلاطون فيلسوف وفنان ، وكاتبته الفلسفية آية من آيات الفن ، وأرسطو لم يكن فنانا ، بل فيلسوفا فقط ، وكاتبته علمية لا فن فيها ، ومع هذا نظر الى الفن بخير مما نظر اليه أفلاطون .

وما ذكرناه من رأى أفلاطون في الدولة والفن موجز أتم لمجاز ، وسترى شيئا من تفصيل ذلك فيما سنعرضه من تلخيص كتابه « الجمهورية » .

كتاب الجمهورية

أو

المدينة الفاضلة

كتاب الجمهورية هو أهم ما سطر أفلاطون من كتب ؛ فهو بحث شامل لقروء متشعبة من آرائه ، كأنما أراد به أن يكون ملخصا موجزا لفلسفته جميعا ؛ ففيه مذهب فيا وراء الطبيعة ، وفي السياسة ، وفي الدين ، وفي الأخلاق ، وفي علم النفس ، وفي التربية ، وفي الفن ؛ وقد بسط فيه من موضوعات البحث ما يبدو لقارئ هذا العصر أنه جديد .

فكتاب الجمهورية في حقيقة الأمر صورة وافية لأهم المسائل في الفلسفة ، ولا غرابة ، فهو صورة مصغرة لأفلاطون ، ودراسة هذا الكتاب دراسة لرأى أفلاطون في المدينة الفاضلة ، أو المدينة النموذجية ، وهالك مجمل ما فيه :

عقد أفلاطون حوارا ، اتخذ له مكانا مقل رجل واسع الثراء أرستقراطي النسب ، هو سيفالوس (Cephalus) ، وجعل بين الحاضرين ثراسيماكوس السوفسطائي ، وأستاذه سقراط ، (ويلاحظ دائما أن أقوال سقراط إنما تعبر عن رأى أفلاطون) فالتى سقراط على سيفالوس الغنى هذا السؤال :

« ما هي في ظنك أعظم فائدة عادت عليك من ثروتك ؟ »

فأجابه سيفالوس إنها مكنته من أن يكون جوادا كريما أمينا صادلا . فسأله سقراط في مكر وتهكم : وماذا تعني بالعدل ؟ وهنا بدأ حوار فلسفي عميق ساد حول تعريف العدل ، فليس أحسر من التعريف اختبارا لقوة الذكاء ووضوح التفكير ؛ فلم يكن بد من أن يعترف سيفالوس بعد محاولة فاشلة بمسجزه عن تعريف العدل ، فأخذ سقراط يدور بالسؤال على الحاضرين واحدا فواحدا ، وكلهم طابز عن الأداء ؛ فتارت ثورة الغضب في ثراسيماكوس وضاق صدره بإحراج سقراط له ، فصاح في وجهه قائلا : « ما أشد غفلتك يا سقراط ! ماذا تفيد من هزيمة محاوريك واحدا إثر واحد بهذا الأسلوب المريب ؟ إذا كنت تريد معنى العدل ، فاسمعنا جوابك أنت قبل أن نتوجه بالسؤال ، فذلك أفضل من أن نزهو بنفسك حين ننفذ أقوال الآخرين ... ما أكثر من يستطيع أن يوجه الأسئلة ، ولكن ما أقل من يقوى على الجواب ! » .

فلم يعبأ سقراط بهذا القول ، وأخذ يستفسر الحاضرين عن معنى العدل دون أن يدل بأجابته ، وما هي إلا لحظة قصيرة حتى كان دور ثراسيماكوس ، فلم يتردد سقراط في أن يتوجه إليه بنفس السؤال : ما هو العدل ؟ فأجاب وهو يتميز من النبط :

«إذن أصح إلى ما أقول : أنا أزمع أن القوة هي الحق ، وأن العدل ما كان في صالح الأقوى . والقوانين ولادة الحكومات ، تُتغير بتغيرها ، ومساواة كانت ديمقراطية أم أرستقراطية أم أوتوقراطية ، فهي تصوغ القوانين بما يتفق ومصالحها ، وتلك القوانين التي وضعتها الحكومات طبقا لأغراضها تفرضها على الناس فرضا باعتبارها تمثل العدل ، وعلى كل من خالفها يقع الجزاء لأنه عندئذ يكون مخالفا للعدل . وليس أدل على صدق ما أقول مما يحدث في حالة الحكومة الأوتوقراطية ، فهي تنتزع أملاك الناس بالقوة ، والعجيب أن يقابل هؤلاء الناس هذا الاعتداء على أموالهم بالتمجيد ، بدل أن يقولوا إنه سرقة وغش » .

وقد نحا ثراسيماكوس في قوله هذا منحى السوفسطائيين ، إذ قال إن ما يراه القوى عدلا فهو عدل ، فالعدل ما تفعل القوة .

هكذا دار الحديث حول العدل ، فقد أجيب بأن ما تفعله القوة هو الخير ، وهي وحدها مقياس الأخلاق ؛ ولكن ما قول سقراط في هذا ؟ وقوله هو رأى أفلاطون ، أيفضل أن يكون العدل في المساواة أم في جانب القوة وحدها ؟ إنه لم يجب جوابا صريحا ، ولم يزد على أن أشار إلى أن العدل يظهر في العلاقة بين أفراد المجتمع . فإذا أردنا دراسة العدل فليس الفرد موضوع

البحث، ولكن المجتمع بأسره، فالعدل كما أشار سقراط في هذا الحوار جزء من أسس الاجتماع؛ فينبغي أن تأتيه عن طريق دراسة المجتمع، لنتظر كيف يكون المجتمع وهو في أكل نظمه، وكيف تكون العلاقة بين أفرادها، وبذلك نعلم ماهية العدل، وبعبارة أخرى لو استطعنا أن نصوّر لأنفسنا دولة عادلة، أمكننا أن نصف الرجل العادل.

يسأل أفلاطون في عجب: إذا كان ممكناً للإنسان أن يتخيل حياة بسيطة سعيدة فإذا منع من تطبيق هذا النموذج الخيالي تطبيقاً عملياً؟ وهو نفسه يجيب بأن الشره والرغبة في الترف هما اللذان حالاً دون قيام «مدينة فاضلة» إلا في الخيال. إن الإنسان ليدفعه الطمع إلى امتلاك أوسع ما يمكن امتلاكه من متاع الدنيا وحطامها، وهو كلما حقق أمنية قامت وراءها أمنيات، فلا يزال يسعى ويسعى إلى تحصيل ما لا يملك حتى يدركه الموت دون أن يصل في طمعه إلى حد. فكانت النتيجة المحتومة لهذه الرغبة الغريزية المركبة في طبائع البشر أن يسطو فريق قوى من الناس على فريق مستضعف فيترع منه ما يملك قسراً، وكل ذلك ينتهي إلى التراع بين دولة ودولة، فنشوب الحرب بينهما؛ ولذا كان توزيع الثروة لا يثبت على حال دائمة، فهي منتقلة من يد إلى يد تبعاً لانتقال القوة من شخص إلى شخص، أو من جماعة إلى جماعة،

وكما تغير توزيع الثروة تغيرت معه الحال السياسية، فإذا أربت ثروة التاجر على ثروة مالك الأرض الزراعية مثلا تحتم على الأرستقراطية أن تنزل عن مناصب الحكم لتفسح الطريق الى طبقة التجار، وهذا ما يسمى بالحكومة الأوبلاركية .
ومهما يكن نوع الحكومة ، أرستقراطية كانت أم أوليغاركية، فهي حتما منتهية الى الزوال اذا ما تطرفت في مبادئها ، فالأرستقراطية إن بالغت في حصر القوة وقصرها على فئة قليلة من الملاك كان في ذلك حنقها ، وكذلك الأوليغاركية إن أسرفت في جمع الثروة بغير تحفظ ولا حذر أدى ذلك إلى فتاتها ، لأن تلك المبالغة وهذا الإسراف لابد أن يؤدي إلى ثورة الشعب يوما ما « وعندئذ تنهض الديمقراطية، فيقلب الفقراء على أعدائهم ، ويتقمون لأنفسهم من هؤلاء الحكام بالقتل والشرية . ثم يسوى بين الناس في الحرية والقوة » . وهذه الديمقراطية نفسها إذا ما تطرفت في مبادئها انهار بناؤها ، لأنها إن جعلت الناس جميعا سواسية في الحقوق والقوى فلن يستطيع الدهماء بحكم تربيتهم أن يحسنوا اختيار حكائهم ، وقد يوضع الأمر في أيدي طائفة جاهلة تسير بسفينة النولة في بحر متلاطم الموج ، ولا تزال الأنواء تتنازعها حتى ينتهي الحكم الديمقراطي إلى أوتوقراطية مستبدة ، فإهون أن ينبت من صفوف الشعب زعيم يداهن النوفاء، ويستولى على

أفندتهم بالملق والرياء، فيرفعونه على أكتافهم إلى منصب الحكم،
وعندئذ يصرف الأمور كما يشاء ويهوى .

استعرض أفلاطون ذلك كله ، وأخذ العجب حين لاحظ
أن الناس لا يصطنعون الحكمة في أمور الدولة كما يفعلون في أبسط
نواحي الحياة ... إن المريض حين يدعو طبيباً لعلاج لا يشترط
فيه مثلاً أن يكون جميلاً ، ولكنه يحرص كل الحرص أن يكون
طبيباً ماهراً قادراً على أداء مهمته على الوجه الأكمل ، بل أذهب
إلى ما هو أحقر من ذلك من شئون العيش ؛ وانظر كيف لا يرضى
الرجل حين يريد لنفسه حذاء إلا أن يكلف بصنعه الحذاء الماهر
ولا يعنيه في كثير ولا قليل أن يكون ذلك الحذاء بليفاً في خطابته
أو وسياً في مجاه ؛ فلماذا لا تسلم الدولة أمورها إلى أكفأ الرجال
وأبلغهم حكمة ؟ ... ولكن من هؤلاء ؟ وكيف يُعَلِّمهم ؟

لا يرضى أفلاطون أن يجيب قبل أن يلقى بنظرة على طبيعة
الإنسان فيتناولها بالتحليل والدرس وعندده أن لا سبيل إلى فهم
السياسة إلا إذا درس الفرد « فالإنسان والدولة شيهان » والدولة
هى مجموع الأفراد ، تستمد حالتها من حالتهم ، فإن أردنا دولة
كاملة فلا بد من إعداد المواطنين الصالحين أولاً ، وكل محاولة
للإصلاح قبل ذلك ضرب من العبث لاغناء فيه ، فدراسة الإنسان

خطوة أولية واجبة لكي نرتب عليها كيفية الإصلاح ، فنتهي إلى المجتمع الصالح، أي المدينة الفاضلة .

يقول أفلاطون إن سلوك الانسان وأفعاله كلها مصادرها ثلاثة : الشهوة والعاطفة والعقل ، أما الشهوة فقرها أسفل البطن وهي مستودع النشاط ، وأما العاطفة فقرها القلب ، وهي تزود الانسان في سعيه بالقوة والحرارة ، وأما العقل فهو في الرأس ، وهو ربان السفينة يهديها إلى سواء السبيل .

وهذه القوى الثلاث موجودة في كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة، فمن الناس من يكاد يكون شهوة مجسدة تضل بجانبها العاطفة والعقل ، وهؤلاء ينغمسون في الحياة المادية انتهاسا ، ومنهم تتكون الطبقة العاملة في الأمة . ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور، كالغارب الذي يقاتل من أجل الانتصار وكفى، ثم لا يعنيه بعد ذلك أظفر بالغبية أم لم يظفر . وهؤلاء يكونون الجحش والأسطول، وفريق ثالث قليل العدد جدا لا يستمتع في الحياة إلا بالتفكير والتأمل وهو لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها. هؤلاء هم رجال الحكمة الذين ينشدون العزلة والوحدة، فلا يقتحمون الأسواق ولا يحولون في ميادين القتال ، فهم يقفون من الحياة العملية عند هامشها لا يدلون فيها بدلاء .

وهذه القوى الثلاث متصل بعضها ببعض أشد الاتصال، فمن مجموعها تتكوّن النفس، فالشهوة تسعى، والعاطفة تغذيها، والعقل يهديها. والأمر في الدولة كالأمر في الفرد، فيجب أن يتولى زمام الحكم فيها طائفة حكيمة تكون لها بمثابة العقل من الفرد لتسدّد خطاها وتسير بها على هدى وبصيرة، ويجب أن ينصرف إلى شئون الزراعة والتجارة والصناعة فريق غلبت عليهم الناحية المادية (فيكونون طبقة الإنتاج) فهم ينتجون دون أن يتعرضوا للسياسة والحكم، وأما فئة الجوش فتقصر نفسها على الدفاع والحرب ولا تتجاوز ذلك إلى مناصب الحكومة - فالمنهج يكون في أحسن حال ممكنة وهو في ميدان الاقتصاد، والجندى وهو في ميدان الحرب، وتسوء حالها إذا توليا شئون الدولة. فسياسة الدولة علم وفن يحتاج إلى تدريب طويل. والملك الفيلسوف هو وحده القادر على قيادة الأمة، ولا سبيل إلى إصلاح أمراض المجتمع إلا إذا اجتمعت الفلسفة والسلطة في يد واحدة. إن كانت الدولة لا تصلح إلا بهذا التقسيم، فما السبيل إلى تنفيذ ذلك؟ كيف نحلل الأمة إلى عناصرها الثلاثة لينصرف كل فريق إلى ما أمده، فالمادى لميدان العمل، والجندى للحرب، والحكيم للحكم؟ يقول أفلاطون: يجب أن نبدأ بعزل الأطفال عن الجار لندرا عنهم عادات آبائهم السيئة، إذ من المتعذر أن

تكون مدينة فاضلة من الشبان الذين أفسدت أخلاقهم أمثلة آبائهم ، وواجب حتم أن نطهر الأخلاق من الضعف والفساد .
والترية التي يؤخذ بها هؤلاء الأطفال يجب أن تكون ممهدة مهياة لهم جميعا ، فلا يمتاز أحدهم عن أحد في شيء ، لأتينا إنما نقصد من التربية غاية واحدة ، هي تجميع الأفراد والكشف عن العبقري النابغ منهم ، وليس النبوغ قاصرا على طبقة دون أخرى ، وإذن فيجب أن يفسح مجال الظهور أمام كل طفل بنير استثناء . أما مواد التربية في هذه السنوات العشر الأولى فهي لا تزيد عن التربية البدنية إلا قليلا . فالمدرسة عبارة عن ملعب تقام على أرضه الألعاب المقررة .

ولكن الرياضة البدنية وحدها تربي من الطفل جانباً واحداً ، ونحن إنما نريد أن نكون من الطفل رجلاً متزناً الجوانب ، لا تظني فيه ناحية على ناحية أخرى ، ولنا نريد بالأمة أن يكون أفرادها رباعين وحلة أطفال ، بل نقصد كذلك إلى تهذيب الخلق وتنمية المعرفة ، فارتأى أفلاطون أن تضاف الموسيقى الى التربية البدنية في هذه الفترة الأولى ، فهي وحدها كافية لاتساق النفس وتوازن أجزائها ، والموسيقى كفيلة أن تعلم العدل لأنها تدرب النفس على التوافق النغمي ، « ولا يسع ذا المزاج المتناغم إلا أن يكون عادلا . فالموسيقى تهذب الخلق ، ولنا كانت عميقة الأحر

في توجيه السلوك الذي هو أساس الحياة الاجتماعية والسياسية « وقد قيل — جريا على رأى أفلاطون — : « إنه إذا تغيرت طرائق الموسيقى عند قوم تغيرت قوانينهم تبعاً لها » تأكيداً لفعل الموسيقى في توجيه النفس ، وكذلك قال كاتب في ذلك (Daniel O'Connell) : « سلمنى قياد الفناء فى أمة ، وأنا كفىل بتغيير قوانينها » .

من ذلك يتضح أن الموسيقى وما يشبهها من مواد الدراسة كالشعر تكسب النفس والجسم صحة وانسجاماً . ولكن أفلاطون لا يفوته أن يذكر في هذا الموضع ضرر الإفراط في تعليمها ، فكما أن الاسراف في التربية البدنية ينتج لنا أجساماً قوية لا أكثر، هى أقرب الى الحالة الوحشية منها الى حالة المجتمع الراقى ، كذلك المبالغة في تعليم الموسيقى قد تذيب النفس وتذهب في ترقيقها الى حد لا تقوى معه على الثبات في معتك الحياة ، فيبغى أن تقف بالطفل موقفاً وسطاً ، وتجعل دراسته مزيجاً من الطرفين ، ويظل كذلك بين الموسيقى والألعاب الرياضية حتى يبلغ من عمره السادسة عشرة ، فتترك الموسيقى ولا تدرس له بعد ذلك إلا اذا اضطر المعلم الى استعمالها لتخفيف مرارة العلوم الأخرى كالرياضة والتاريخ وما الى ذلك مما قد تجبه نفس الطفل ، ولا تقبل عليه إقبالاً قوياً ، عندئذ ينبغى أن تصبغ هذه العلوم في شعر موسيقى

تسهل على النفس إساعتها ، فأمن التعليم هو رغبة متعده ، ولا يجوز مطلقاً أن تساق العلوم إلى عقله سوقاً : « يجب أن تقدم مبادئ العلوم إلى العقل إبان الطفولة ، ولكن على شرط ألا تكون إجبارية ، لأن الرجل الحريص أن يكون حراً كذلك في تحصيل المعرفة . والعلم الذي يحصله الطالب قسراً لا يثبت في الذهن طويلاً . فلا تلزموا أحداً . بل اجعلوا التربية في مراحلها الأولى أدنى إلى التسلية منها إلى الجدية ، فذلك أنفع وأجدى ، وهو الوسيلة التي تتعرف بها ميول الطفل الطبيعية^(١) .

إلى هنا قد أعددتا رجال الدولة المثالية أحرار العقول أقوياء الأبدان ، ولكن عتصراً ثالثاً ينبغي أن يضاف إلى تربية العقل والجسم ، هو الأخلاق ، وهي صلة الأفراد بعضهم ببعض : فلا بد أن يتكوّن من هؤلاء الأفراد كل متماسك ، وأن يعلم كل عضو حاله من حقوق وما عليه من واجبات ... ولكن الإنسان مغطور بطبعه على الطمع والجشع ، فهو راغب أبداً في توسيع أملاكه ولو أدى ذلك إلى الاعتداء على غيره ، وهو لا يخفى عن التنازع والتفائل للوصول إلى غرضه ، فكيف السبيل إلى التوفيق بين نزعات الأفراد المتنافرة ؟ لا يريد أفلاطون أن يعمد في ذلك

(١) الجمهورية .

الى قوة الشرطة لتقف كل انسان عند حده ، لأن ذلك في رأيه وحشية لا تليق بالمجتمع الكامل الذى يضع أساسه ، فضلا عما تكلفه قوات الشرطة من مال كثير يمكن ادخاره لما هو أجدى نفع الجاعة نفسها . ويرى أفلاطون سبيلا واحدة تؤدى الى صد الاعتداء ، وذلك بأن نعلم الناس أن قوة روحية عليا واجبة التقديس والعبادة ، ومعنى ذلك أن المجتمع لا يستقيم بناؤه بغير الدين . فالأمة كما يعتقد أفلاطون لا بد لها أن تعتقد في الله ، ولا يكفي أن تعتقد في مجرد قوة كونية كائنة ما كانت ، لأنها لا تبعث الأمل في النفوس ، ولا تدفع الناس الى التفانى في العمل ، ولا تفرى بالتضحية في سبيل شرف أو وطن ، بل ولا تطمئن القلوب الكسيرة المكرومة ، ولا توحى الشجاعة في النفوس اليائسة ، بل لا بد من إله حى يؤدى هذا كله ، وأكثر من هذا كله ، فهو كفيل بإرهاب النفوس الشريرة الجائعة التى تميل الى الاعتداء على حقوق الآخرين ، فيلجم شهواتهم كي لا تتطلق على سجيبتها وفطرتها ، لأنها مستخشي عقاب الله كما أنها ترجو ثوابه ، ثم يحتم أفلاطون أن يتراد الى المقيدة في الله الاعتقاد في خلود النفس ، لأن الأمل في الحياة الأخرى يسد من عزائم الناس ، فلا يرهبون الموت ولا يخشون المصائب والنكبات . فالإيمان أقوى سلاح يستند اليه الرجل في معمران الحياة .

يبلغ الفتى سن العشرين وقد نال قسطاً وافراً من الرياضة البدنية ، وللموسيقى ومقومات الأخلاق وشذرات أخرى من العلوم بحيث لا يبلغ تلك السن إلا وقد ربي تربية مترفة الجوانب قد تناولت جسمه وعقله وخلقته . وعندئذ تجرى للدولة امتحاناً عنيفاً قاسياً تصهر فيه الفتيات صهراً لتبلوهم أجسام أنفوسهم ، فأما المتخلفون المقصرون فتسند إليهم الأعمال الاقتصادية ، زراعة وتجارة وصناعة . وأما الناجحون فيبدأون مرحلة تعليمية أخرى تمتد عشر سنوات ، تربى فيها أجسامهم وعقولهم وأخلاقهم . ثم يجري عليهم الامتحان مرة ثانية أعسر من سابقتها وأشق ، فأما الراسبون فيكون منهم رجال الجيش ، وأما الأكفاء فيستأنفون الدراسة ، ولكن ماذا يضمن للدولة ألا يتألب عليها الجيش وفي يده القوة كلها ؟ لا شيء غير الدين ، فهو كفيل بأن يروع الجنود فلا يتجاوزوا حدودهم ، ولو فعلوا لارتكبوا إثمًا كبيراً إذ يعلمون أن الله قسم الأمة الى طبقاتها الثلاث ، فلا يحوز لأحد أن يضيق بما قسم الله له .

قول إن من جاز هذا الامتحان — وهم نفر قليل جداً —

يعلم الفلسفة ، فهم الآن في سن الثلاثين ، قد قويت عقولهم واستعدت لإساعتها ، ولم يكن من الحكمة أن يعلموا الفلسفة قبل ذلك خشية أن يستعملوها في الجدل الفارغ الذي لا يقصد الى

شيء إلا الجدل في ذاته وإلا تنفيذ أقوال الناس ، فيكونوا بذلك كالجراء التي تجذب هذا الشيء وتمزق ذلك لمجرد اللهو والتسلية . والفلسفة التي سيبدأ الطالب في دراستها تنقسم قسمين : أحدهما التفكير المستقيم الواضح ، وهو يتناول ما وراء الطبيعة . والثاني معرفة طرائق الحكم ، ويشمل علم السياسة . أما القسم الأول فيقتضى الطالب في دراسته خمس سنوات يدرس فيها عالم المثل ، فيكون قد بلغ الخامسة والثلاثين ، ومن يبلغون هذه المرتبة ، يتخبط رجال الحكم .

ولكن أفلاطون لا يتعجل بتسليم هؤلاء أزمة الدولة ، لأن أعدادهم كان حتى الآن نظريا محضا ، ولا بد أن يكمل جانب التطبيق العملي ، ويتحقق ذلك بأن يسمح للطلاب بعد تلك السن أن يخالطوا الناس ، وأن يضربوا في الحياة الاجتماعية بسهم وافر ، لتصبرهم المنازلة وتعنكهم التجربة ، فهنا مستفتح لهم الحياة عن صفحات لم يمهدها في معهدهم العلمي المنعزل ، وهكذا يلبثون في مضطرب الحياة يسعون لتحصيل عيشهم بأنفسهم خمسة عشر عاما ، في خلالها تصفى هذه البقية الباقية من الطلاب ، فن ينوء تحت أعباء العيش يضاف إلى قوة الجيش ، ومن يثبت أمام العواصف والأنواء والكروب فهو الجدير بمناصب الحكم — وتكون منه عندئذ قد بلغت خمسين عاما قضاها في التجربة والتحصيل .

تلك هي الديمقراطية كما يراها أفلاطون، فليست عنده في مهازل التصويت بل معناها الصحيح أن يفسح المجال أمام الجميع، فتكون لكل فرد فرصة الظهور مساوية لفرصة زميله، فمن استطاع أن يمتاز تلك العقبات المتوالية التي توضع له في طريقه يساهم في حكم الدولة مهما تكن الطبقة التي نبت فيها، قد يعترض بأن حصر الحكم في طبقة ممتازة في كفايتها ضرب من ضروب الأرستقراطية، ولكنها أرستقراطية تختلف عن الأرستقراطية المعروفة في أنها ليست وراثية، فهي كما يسميها بعض الكتاب «أرستقراطية ديمقراطية» فلا فضل ولا امتياز إلا ما أثبت الشخص من مقدرة وذكاء، فابن الحاكم وابن الخدّاء سواء، تتساوى أمامهما فرصة الظهور، ويدآن شوط الحياة من نقطة واحدة، فإن كان ابن الحاكم عاجزا غيبا سقط عند العقبة الأولى واضطر أن يكون حاملا، وإن كان ابن الخدّاء نابضا انفسح أمامه الطريق حتى يبلغ ذروته حيث الحكم والسلطان.

يريد أفلاطون ألا تتصرف هذه الطبقة الحاكمة إلا إلى شئون الدولة، وأن تنفرغ لها بكل قلبها، ولكي لا تنشأ بين أعضائها الفيرة والمنافسة، اشترط أفلاطون أن تسود الشيوعية حياتهم: «لا يجوز لأحدهم أن يملك متاعا أكثر من ضرورته اللازمة،

ولا أن يكون له دار خاصة يقفلها من دونه بالمغالق فيصد من جاء يسعى إليه ... وكل ما يتقاضاه الحكام من أجريجب ألا يزيد عن مبلغ محدود يكتفى لسد حاجتهم طوال العام، وينبغي أن يشتركوا جميعا في موائد عامة للطعام، ويعيشوا معا عيشة الجند في مساكنهم^(١) .

كذلك لا يجوز لهؤلاء أن يتخذوا زوجات لهم ، فلا يكون لواحد منهم أسرة معروفة ينصرف إلى رعايتها دون الدولة التي وضعت أمورها أمانة في عنقه ، ويرى أفلاطون أن يخصص لهم جميعا عدد من النساء ، ينتخب من الطبقة العاملة أو يؤخذن ممن وصلت بين التربية إلى مرتبة الفلسفة والحكم ، ويكون لكل واحد منهم الحق في الاتصال بأية امرأة منهم .

فأما الأطفال فيترعون من أحضان أمهاتهم يحزود ولادتهم حيث يربون في مكان عام، ويقوم بتربيتهم هؤلاء النسوة أنفسهن ، فيكون الأطفال كأنهم جميعا إخوة ، والنساء أمهات لهم ، والحكام آباء .

ولا يعترف أفلاطون بالفارق الجنسي في التربية ، فلا يحال بين أمراءه وبين العلم إذا ما أبدت كفاية ومقدرة ، وليس ما يمنع أن تصل المرأة إلى مناصب الحكم إن كانت بها جدرة ، فالأمر

مرهون بالكفاية وحدها، سواء في ذلك الرجل والمرأة فإذا لوحظ العجز في رجل جاز أن يكلف بالأعمال المنزلية كغسل الأطباق وما إليها، لأنها عندئذ تكون هي المهمة التي أعده الله لها .

أما الاتصال الجنسي فلا يجوز أن يترك للصادفة العمياء ، بل لابد من تدبير محكم ترسم الدولة خطته لترقية النوع الانساني ، فإذا كنا نبذل عناية دقيقة لتحسين الماشية بطريق التوليد حتى نظفر بنسل قوى ممتاز ، أفليس الأجدر أن نصرف مجهودا وعناية لترقية الانسان نفسه ؟ ومهما بذلنا في نظم التربية من جهد فنن تكفي وحدها لتحقيق ما نريد ، إذن فواجب عتوم أن تتدبر الأمر من مبدئه ، فنشرف على زواج الرجل السليم من امرأة سليمة ، ويجب أن نبدأ التربية قبل الولادة . فلا يسمح بزواج إلا إذا قنم الزوجان إقرارا طيبا بخلقهما من الأمراض ... هذا ، ويحزم على الرجال أن يتزوجوا قبل سن الثلاثين . ثم لا يجوز لهم أن يقرؤا النساء بعد الخامسة والخمسين ، أما المرأة فيمتد زمن زواجها من سن العشرين إلى سن الأربعين . وكل رجل يرفض الزواج إلى ما بعد الخامسة والثلاثين يفرض عليه ضريبة معينة ، وكل طفل يولد من علاقة يحرمها القانون ، كأن يكون من أبوين لم يبلغا سن الزواج أو جاوزاها ، وكل طفل يولد وفيه طاعة ، يترك في العراء حتى يموت .

والزواج بين الأقرباء مباح لأنه يحيط بالنوع، ولا بد أن تتغير أحسن الزوجات لأحسن الأزواج حتى يكون الجيل الناشئ قويا سليما، والشبان ذوو الشجاعة الباسلة يباح لهم الاتصال بمن شاءوا من النساء مهما بلغ صدهن، لأنه من الخير للدولة أن ينسل أمثال هؤلاء الآباء عددا وفيرا من الأبناء..

يتخذ أفلاطون لمدينته الفاضلة كل هذا التدبير ليظهر أبناءها من العزل والفساد — في رأيه — ولكن سلامة الدولة في داخلتها ليس كل شيء، فهناك وقاية أخرى واجبة وهي أن يذاد عن الأمة بسياج من جيش متين كي لا يتسرب إليها الخطر من الخارج، ولذا وجبت العناية الشديدة بالجيش، فيجب على الجيش أن يعيش عيشة غليظة خشنة بسيطة، فيها الاشتراكية التي تسود طبقة الحكام. ومما يجدر ذكره هنا أن المدينة الفاضلة لا تسعى إلى الحرب ولا تميل إليه، وهي تبني حياة سلم هادئة، فلو أصبحت الدنيا مدنا فاضلة لاستغنى عن الجيش. ولذلك كان من أوّل الواجبات على الدولة أن تمنع أسباب الحرب ما استطاعت إلى ذلك سبيلا؛ وأول تدبير يتخذ لهذه الغاية هو منع زيادة السكان، كذلك تمنع التجارة الخارجية تحاشيا لما تجره وراءها من خلاف ونزاع، وليس من شك في أن التجارة الخارجية نفسها ضرب من

ضروب الحرب، لأنها تؤدي إلى المنافسة الاقتصادية، وما المنافسة في أى شكل من أشكالها إلا حرب !

هكذا يشاد للأمة بناؤها السياسى : فى الثروة تفر قليل من الولاة يقبضون بأيديهم على مقاليد الأمر تشريعا وقضاء وتنفيذا ، وتحميم طبقة دونها وفيرة العدد، هم ضباط الجيش وجنوده ، وهذه بدورها تعتمد فى عيشها على طبقة ثالثة أحط منها قدرا ، وأكثر منها عددا، هى الجماعة العاملة فى الزراعة والصناعة والتجارة . أما الطبقة الأخيرة فلهم الحق أن يحتفظوا بالأملأك الخاصة، وأن يتخذوا لأنفسهم زوجات، وأن يكونوا أسرا على النظام المعروف ، وأما الطبقتان الأوليان فيقوم عيشهم على مبادئ الاشتراكية فى المال . والشبوعية فى النساء .

ولست المصلحة الخاصة مباحة للطبقة الاقتصادية لإباحة مطلقة ، فيجمع الفرد ما استطاع من ثروة ومتاع ، كلاً . بل من واجب الحكومة أن تراقب ذلك بعين الحذر، فلا تبيح لأحد أن يتجمع لديه من الثروة أكثر من أربعة أمثال متوسط ما يملكه الرجل العادى ، وإن زادت عن هذا القدر وجب عليه أن يتزل من تلك الزيادة إلى الدولة .

وصفوة القول أن المجتمع الكامل هو الذى تقوم فيه كل جماعة بل كل فرد بواجبه الذى أعدته له الطبيعة، فلا تتدخل فئة فى عمل

قصة أخرى ، ويجب أن يتعاون الجميع على تكوين وحدة متماسكة كاملة متناسقة الأجزاء لا يكون بينها نشاز .

هذا التعاون هو العدل ، وتلك هي الدولة العادلة .

لقد بدأ أفلاطون بحثه بالسؤال عن العدل ، وأخذ يستطرد في قضاياها ، وبوسع في نطاق البحث حتى انتهى إلى ما أراد الوصول إليه ، وعرف العدل بأنه : « أداء الفرد لواجبه وامتلاكه لما يخصه » . ومعنى هذا أن كل فرد يجب أن يحصل على مايساوى إنتاجه ، وأن يؤدي العمل الذي يلائم طبيعته ، والرجل العدل هو الذى يعرف قدر نفسه فيضعها في موضعها الصحيح ، وهو الذى يبذل كل ما في وسعه من مجهود لينتج بمقدار ما يربح .

والعدل في المجتمع هو كهذا التناسق الذى يسود الكواكب في تحركها « لا الشمس يبنى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » وهكذا في المجتمع يجب أن يسعى كل فرد في نطاقه دون أن يبنى على غيره بإثم أو عدوان ، أما أن يتطلع رجال الأعمال الى مناصب الحكم ، أو يستولى قواد الجيش بقوة جندهم على السلطة في الدولة فاختلال في تعاون الأجزاء ، واختلال في الرابطة التى تصل عناصر المجتمع ، وكل ذلك يؤدي حتما الى دمار المجتمع ونحرا به ، فالعدل هو التعاون بين الأجزاء .

والعدل في الفرد هو — كالعدل في الدولة — تعاون بين أعضاء الجسم وأجزاء النفس ، فكل إنسان عالمٌ يضطرب بالشهوات والعواطف والأفكار ، فإذا ما تعاونت هذه القوى وتناسقت كان الفرد قويا في معترك الحياة ؛ أما إذا اختل التوازن بينها ، وطفقت قوة منها على قوة أخرى ، فكانت العاطفة مثلا هي المالككة زمام الإنسان في عمله بدل عقله ، أو حاول العقل أن يكون هو كل شيء بدل أن يقتصر على الهداية فقط تفككت وحدة الشخصية وسارت حتما إلى الفشل ؛ فالعدل هو ترتيب أجزاء النفس ترتيبا جيلا ، وهو للنفس بمثابة الصحة للجسم ، ومبعث الرذيلة كلها خلل في التوافق بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان والإنسان ، أو بين الإنسان ونفسه .

هذه هي المدينة الفاضلة كما تصورها أفلاطون ، ولم ينقطع توجيه النقد إليها منذ عهدها إلى اليوم ، ومع هذا فلم تزل توحى الأفكار ، وتبعث الآراء ، وتهدى الحكما .

(١) تلخص هذا الفصل من كتاب (A Story of Philosophy)

تأليف (Durant) .

نظرة في فلسفة أفلاطون

إن نظرية المثل من فلسفة أفلاطون هي كالقطب من الرحي فهي تدور حولها، وتقوم على أساسها؛ فرأيه في الله ورأيه في الطبيعة. وفي النفس، ورأيه في الأخلاق وفي الدولة وفي الفن، كل هذه فروع مستنبطة من نظرية المثل التي لم تكن ثمرة أفلاطونية مباشرة، بل هي مزيج من الفلسفة الإيلية وفلسفة هيرقليطس وفلسفة سقراط اجتمع في ذهن أفلاطون فاستحال الى لون جديد من الفلسفة مطبوع بطابعه، وأساسه التفريق بين العقل والحس . وحتى هذا التفريق بين العنصرين لم يكن من خلق أفلاطون ، إنما بدأ منذ فلاسفة المدرسة الإيلية ، فكان بارمنيديس أول من أشار الى ما بينهما من خلاف ، وذهب الى أن الحقيقة لا يمكن أن يصل اليها الإنسان إلا بطريق العقل وحده ، لأن الحواس غاشة خادعة ، ولما أن جاءت السوفسطائية حاولت أن تعترض هذا المجرى الفكري الحديد الذي يميل الى نبذ الحواس وإنكارها ، وبذلت جهدا كبيرا في محو هذا الحد الفاصل بين العقل والحس ، وحصرت المعرفة فيما تأتى به الحواس من علم ، فكانت كما كانت تعاليمهم هذه داعية الى استنساخ الفكر لصدها قبل أن يستفحل أمرها ويتسع نطاقها ؛ فتصدى لهم سقراط وفي أثره أفلاطون .

وردا ما زعمته السوفسطائية : فأنكرا أن تكون الحواس وسيلة للعلم الصحيح ، وذهبوا الى أن المعرفة عبارة عن الإدراكات الكلية ، وهذه من تحصيل العقل وحده ، ثم أضاف أفلاطون الى أن هذه الإدراكات الكلية ليست طريقة يسلكها العقل في التفكير فحسب ، بل إنها تمثل حقائق خارجية موجودة بالفعل ، فنشأت بذلك نظرية المثل .

ولا بد لكل نظام فلسفي من فكرة رئيسية تكون محوره ، ويمكن أن يفسر بها كل ظواهر الكون على اختلاف ألوانها ، بحيث توضح في غير لبس أو غموض كيف نشأ هذا العالم المحسوس الذي نعيش فيه من تلك الفكرة المجردة ، كما يجب أن تكون هذه الفكرة نفسها التي يتخذها الفيلسوف أساسا صدرت عنه الكائنات مفسرة لنفسها ، فلا يحتاج فهمها الى الرجوع الى شيء سواها خارج عن حدودها ، فهل استطاع أفلاطون أن يفسر بالمثل — وهي أساس نظامه الفلسفي — هذا العالم الموجود الذي نراه ونلمسه ؟ وهل هذه المثل تشرح نفسها بنفسها ؟ هذان السؤالان هما في الواقع مقياس دقيق تستطيع أن تختبر به كل النظم الفلسفية لتعلم مقدار الخطأ والتقصير في أي نظام شئت ، فإن أمكنك أن تفسر الكون بالحقيقة المجردة التي يتخذها الفيلسوف مركزا لنظامه ، وكانت هذه الحقيقة المجردة المركزية قادرة على تحليل نفسها بنفسها ، فالفلسفة

التي بين يديك صحيحة قوية ، وإلا فهي قاصرة بمقدار عجزها عن تحليل العالم أولاً ، وتحليل نفسها ثانياً .

فلنتناول أساس النظام الأفلاطوني بالاختبار ، فنرى الى أى حد كانت نظرية المثل كفيلة بشرح العالم من ناحية ، وشرح نفسها من جهة أخرى :

(١) هذا العالم الذى نعيش فيه مليء بالأشياء المحسوسة كأنواع الحيوان والجماد ، فما علاقة هذه الأشياء بأصل الكون ، أى المثل ؟ يقول أفلاطون : إن الأشياء صور للمثل أو حكايات لها ، فثال الإنسان مثلاً نموذج يحتذىه أفراد الإنسان ، ويحاولون تقليده ما استطاعوا . ولكن هذا القول لا يكاد يدل على شيء ، فلماذا وجدت هذه الصور ؟ وكيف نشأت ؟ هذا ما نريد الجواب عنه ؟ إذ لا بد أن يكون لوجود هذه الأشياء سبب ، ولا بد أن يكون هذا السبب فى طبيعة المثل نفسها لا خارجاً عنها ، أى أن فيها قوة باطنة تدفعها بالضرورة إلى تصوير نفسها فى الأشياء ، رغبة منها فى تكرير صورتها ، بهذا وحده يمكننا أن نحل وجود الأشياء من المثل . ولكن أفلاطون لا يعترف بأن فى المثل هذه الضرورة التى تميل بها إلى تكرير نفسها ، فقد عرفها بأنها وحدها الحقيقة ، وأنها أوجدت نفسها بنفسها ، وأن وجودها لا يعتمد على شيء آخر ،

وأنها لا ينقصها شيء ولا تحتاج شيئاً ؛ فإذا كانت في هذه المرتبة من الكمال المطلق ، فلا داعي لأن تسعى إلى تحقيق وجودها. في الأشياء المحسوسة ، لأن وجودها حقيقى لا يحتاج إلى اثبات أو تحرير ، فلماذا جاوزت حدود نفسها إلى المادة تطيع عليها صورها ؟ لماذا لم تكتمف بنفسها وهى الحقيقة الكاملة التى لا ينقصها شيء ؟ إن رغبتها في تكرير نفسها شعور منها ينقص أرادت أن تكمله بهذه الأشياء التى طبيعتها على ضرارها. ففى الكون مثلاً أشياء كثيرة بيضاء اللون ، وبناء على نظرية المثل يكون وجود هذه الأشياء البيضاء مستمداً من مثال الياض ؛ ولكن لماذا تحرك مثال الياض فأخرج هذه الأشياء البيضاء ؟ فالمثال نفسه هو الياض الكامل ، فكان من الطبيعى أن يكتفى بنفسه إلى الأبد دون أن تضطره حاجة إلى تحرير وجوده في هذه الأشياء البيضاء. وقبل مثل هذا في كل شيء وفي كل مثال . إذن ليست المثل كافية لتعليل وجود هذا العالم المحسوس ، وكأنما أدرك أفلاطون في مثله هذا القصور ، فقال بفكرة الإله ، وقال إنه وراء المثل والمادة معاً. فهو يصوغ المادة على نموذج المثل ، وبذلك تكون عالم الأشياء ، وفى هذا دليل قاطع على أن المثل وحدها عاجزة عن التعليل ، وإلا لوجب أن تعلل الأشياء بالمثل نفسها لا بشيء آخر وراءها . ولو قلنا إن الله أسماه أفلاطون على مثال الخير لنكفى.

أفلاطون مؤونة هذا الإشكال ، ظهرت لنا المشكلة عينها من جديد ، لأننا لو سلمنا وجود الأشياء بمثال الخير، قامت في وجهنا الاعتراضات نفسها ، لأنه كبقية المثل ليس فيه ضرورة تحم عليه تكريره .

هذا ولو كانت المثل هي الحقيقة النهائية المجردة ، لوجب أن يكون الوجود بأسره صادرا منها متفرضا عنها ، لا يشذ عن شيء واحد، وأقل شذوذ كاف لهدم الفكرة من أساسها ، إذ يكون دليلا على قصور هذه الفلسفة وعجزها عن تحليل العالم بكل ما فيه . ولكنا قد رأينا أفلاطون يقول بفكرة الإله باعتباره كائنا وراء المثل ، وإذن فهو ليس فرط منها ولا قائما على أساسها ، وإليه اقتصر على هذا ، بل أدخل المادة أيضا ، فقال إن هناك المثل من ناحية ، والمادة من ناحية أخرى ، والله فوقهما يصور هذه على مثال تلك ، ومعنى ذلك أن الله والمادة لم ينشأ من المثل ، بل وجدا إلى جانبها منذ الأزل . ولا يفي أفلاطون من هذا النقد قوله إن المادة قبل أن تصاغ على صور المثل وقبل أن تتخذ صفاتها كانت شبه عدم ، فليسما كيف شاء ، فهي وجود قائم بذاته لا يعتمد في وجوده على شيء ، ولا تقل في حقيقتها عن المثل نفسها ، فشانها شأنها من حيث الأزلية والقدم ، لم يصدر أحدهما من الآخر ، فكلاهما حقيقة مجردة ، وإذن فنحن بصدد مذهب

الفصل الحادي عشر

أرسطو (أرسططاليس) (Aristotle)

حياته وكتبه

ولد أرسطو سنة ٣٨٤ ق.م في مدينة أستطاغيرا (Stagirus)، وهي مستعمرة يونانية ومرفأ من بلاد مقدونيا، وكان أبوه نيقوماخوس (Nicomachus) طبيباً للكل آمتاس ملك مقدونيا، وهذا أول سبب لاتصال أرسطو اتصالاً وثيقاً بالبلاط المقدوني، وقد نشأ أرسطو في هذا البلاط، وتعلم مع فيلس أبي الإسكندر بما كان له أثر كبير في حياته، وقد مات أبوه وهو قتي، فلما بلغ السابعة عشرة أرسله ولي أمره برُقسائس (Proxenus) إلى أثينا ليتم تعليمه، وكانت مركز الحياة العقلية في العالم، فالتحق بأكاديمية أفلاطون، وظل يأخذ عنه عشرين سنة حتى توفي أفلاطون، وقد اتهم بعضهم بكفران نعمة أستاذه، ورووا أنه نقص عليه أواخر أيامه بما سببه من منازعات ومخاصمات في مدرسة أفلاطون، ولكن ليس هناك ما يؤيد هذا الرأي بل إن بقاء أرسطو في المدرسة إلى أن توفي أفلاطون، وما يذكره في كتبه من دلائل الاحترام لأستاذه يجعل هذه الرواية بعيدة الحصول، وربما دعا

اثنى ولا ريب . ولعل هذه الاثنية قد نشأت من الفصل الثام
بين الحس والعقل ، فقد فُرق بينهما أفلاطون كأنهما جانبان
لا تربط أحدهما بالآخر علاقة ما ، فتعذر عليه بعدئذ أن يثبته
هذه المؤة السحيفة التي أوجدها بنفسه بين المنصرين .

(٢) هل يمكن المثل أن تطل نفسها بنفسها ؟ وبعبارة
أخرى ، إذا استعرضناها مثالا مثالا ، فهل نجدتها جميعا موجودة
بالضرورة وأن العقل لا يمكن أن يتصور العالم بدونها ؟ ولنستعرض
أولا الإدراكات الكلية التي في أنفسنا فأنها — في رأى
أفلاطون — كالمثل ، فهل كل إدراك كلى في ذهن ضرورة
لا يستقيم العقل بغيرها ؟ فمثلا $٢ + ٢ = ٤$ ضرورة عقلية
لا بد منها ، فشيئان وشيئان يجب أن تساوى أربعة ، فنحن
إذا أثبتنا الدليل على أن كل إدراك كلى له هذه الحقيقة الضرورية
كانت الإدراكات الكلية لا تحتاج معقوليتها الى سند ، وتكون
حقائقها ثابتة ، والظن بإمكان عدم وجودها يكون تناقضا يهدم
نفسه بنفسه ، ولكنا لو نظرنا الى إدراكاتنا الكلية لأثبتنا أغلبها
من غير هذا النوع ، خذ لذلك — مثلا — البياض ، إنه حقيقة
ولكنها ليست ضرورية ، صحيح أن في العالم بياضا ولكنا نستطيع
أن نتصور العالم بغيره ، فإنكاره لا يؤدي الى تناقض عقلى ،
إذ ليست هناك ضرورة تحتم وجوده ، أى إنه ليس جزءا من

نظام العقل كما هي الحال في $2 + 2 = 4$ ، ولا يجوز فيها أن نقول لماذا وجدت هذه الحقيقة ، فهي من تركيب العقل نفسه لا تستغنى عنها إلا إذا استغنى عن العقل .

إذا وضع ذلك ننقل الى عالم المثل فنجد أفلاطون يقول :
إن أساس المثل كلها ومصدرها إنما هو مثال الخير ، فلننظر هل هناك ضرورة تستلزم أن مثال الخير يجب أن يتضمن بقية المثل ؟
فإن وجدنا الأمر كذلك كانت المثل ميسورة التعليل ، لأنها تكون صادرة بالضرورة من مثالها الأعلى ، ليس لها عن ذلك محيص ، وبعبارة أخرى يجب أن نستنتج المثل كلها من مثال الخير ، بحيث لو سلمنا بوجود مثال الخير لزم التسليم بوجود المثل الأخرى ، فهل نستطيع أن نقول إن مثال الخير يستلزم حتماً مثال البياض ، فلا نذكر أحدهما إلا إذا ذكرنا الآخر ؟ لا ! حل عنصر الخير كيف شئت فلن نجد فيه البياض . إذن لا يتضمن المثلان أحدهما الآخر ، ويمكننا أن نفكر في مثال الخير دون أن يطوف بالعقل أدنى طائفة للبياض ، ولا غرابة في هذا ، فمثال الخير لا يشمل إلا على العنصر المشترك في المثل الأخرى ، ولا تستترك هذه إلا في الكمال ، فمثال البياض كامل في ذاته ، ومثال الحصان كامل في ذاته وهكذا ، فإذا كان مثال الخير يمثل البياض والحصان ، فهو يمثل جانب الكمال من كل منهما ، ويستبعد لون البياض

نفسه والحصان نفسه، ويتضح من هذا أن المثل لا يستلزم بعضها بعضا بحكم الضرورة . وخلاصة القول أن المثل لا تستطيع أن تفسر نفسها بنفسها .

لم تثبت إذن فلسفة أفلاطون أمام هذا الاختبار ، فلا هي فسرت لنا العالم ، ولا هي فسرت لنا نفسها ، فكان على تلميذه أرسطو أن يقوم هذا الاعوجاج، ويصلح هذا الخطأ الذي وقع فيه أستاذه، وقد نجح في ذلك إلى حد كبير .



أرسطو في شبابه

الى هذا القول أن أرسطو كان ذا شخصية ممتازة ، وعقل مجتهد غير مقلد، فكان يزن أقوال أستاذه وينقدها ويحللها فظن من ظن أن هذا تجريح لأستاذه وكفران لنعمته، ولا شيء أكثر من ذلك، فإن أرسطو في كتبه ينتقد تعاليم أفلاطون نقدا قويا قاسيا ولكن من غير غمز، ويقول إنه صديق لأفلاطون، ولكنه أكثر صداقة للحق .

لما توفي أفلاطون سنة ٣٤٧ ق . م . انتخب ابن أخيه سپسيبوس (Speusippus) رئيسا للأكاديمية، فترك أرسطو أثينا وقصد الى هيرمياس (ملك أثرنوس Atarneus) في آسيا الصغرى. وكان هيرمياس من أصل وضيع ولكنه ذو نفس راقية، وكان تلميذا لأفلاطون مع أرسطو، فرحب بأرسطو وأتزله منزلا كريما، وأقام في أثرنوس ثلاث سنين، تزوج في خلالها نيكياس بنت أنخي هيرمياس، وقد ماتت وتزوج بعدها زوجة أخرى اسمها إارييليس (Herpyllis)، فأولدها نيقوماخوس. بعد هذه السنوات الثلاث قتل هيرمياس بمكيدة دبرها له الفرس، وذهب أرسطو الى ميتلين (Mytilene) فبقى فيها بضع سنوات، حتى تلقى دعوة من فيلبس المقدوني ليتولى تربية ابنه الاسكندر الأكبر، وكان عمر الاسكندر إذ ذاك ثلاث عشرة سنة، فلبى الدعوة ولبث يعلم الاسكندر نحو خمس سنوات، وقد لقى من الاسكندر وأبيه تيمبلا

وإكراما حتى يقصون أن البلاط المقدوني أعانه على بحثه بمال جزيل ، وبآلاف من الرقيق يجمعون له النماذج ، وربما كان في هذا مبالغة ولكن من المحقق أن القصر أعانه لإعانة كبرى على بحثه .

ولما مات فيليبس تولى الملك بعده الاسكندر ، فانتهت بذلك تربية أرسطوله ، فعاد الى أثينا ولم يكن رآها منذ توفي أفلاطون ، فرأى المدرسة الأفلاطونية مزدهرة ، وتعاليم أفلاطون سائدة — فأنشأ مدرسة أخرى في مكان يسمى لوقيون (Lyceum) فسميت المدرسة بذلك الاسم ، وسمى أتباعه بعد ذلك بالمشائين (Peripatetics) ، أخذا من عادة أرسطو ، فقد كانت يمشي بين تلاميذه وهو يعلمهم ، وقد ظل كذلك ثلاث عشرة سنة يدير مدرسته ويحرر كتبه ، وأشهر مؤلفاته وأهمها كتب في هذا العهد .

في سنة ٣٢٣ ق م مات الاسكندر في بابل وسط انتصاراته ، ووقعت حكومة أثينا في يد أعداء المقدونيين — وكان أرسطو يعد من أتباع المقدونيين وأنصارهم — فديرله أعداؤه اتهامه بالإلحاد ، تخاف الاضطهاد ، وأن يفعل به أهل أثينا ما فعلوا بسقراط ، ففر الى مدينة خاليس (Chalcis) ، وفي أول سنة من إقامته بها أصيب بمرض مات به وعمره ٦٣ سنة ، وذلك في سنة ٣٢٢ ق م .

وأسابيها، وقد انتهت هذه المحاولة بأرسطو الى ابتكار علم جديد لم يكن له وجود من قبل، فهو من خلقه وإنشأه — ذلك هو المنطق . فالمنطق — أى قوانين الفكر — سبيل مأمونة تؤدى بنا الى الحقيقة المنشودة ، بانتقال الفكر من المقدمات الى النتائج الصحيحة، أى من الأشياء والحوادث الى ما تتضمنه هذه من معنى . يقول أرسطو إن الإنسان مغطور بطبعه على طلب المعرفة واستطلاع العلم، والإدراك الحسى هو أول خطوة يخطوها فى هذا الاتجاه، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التى لا ينقطع سيلها، فاذا ما تجملت فى الذهن أكداً من تلك الإدراكات الحسية، واستعان بذكرته على الاحتفاظ بها وثب الى المرحلة الفكرية الثانية وهى التجربة التى تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليقها، ولكن التجربة لا تزال علماً ناقصاً، لأنها كالإدراك الحسى، تدور حول الحقائق المحسوسة الواقعة ، أما المرتبة الأخيرة العليا فهى التأمل النظرى فى هذه العلل التى حصلها الذهن لى يكشف الانسان عن منبعها وأصلها، وتلك هى المعرفة الكاملة — الفلسفة .

هذا الانتقال من الأشياء الجزئية الى عللها، ثم الى عللة هذه العلل جميعاً، هو الطريق الطبيعى الذى يسلكه العقل فى التفكير — هو المنطق .

مؤلفاته

رووا أن أرسطو ألف نحو أربعائة كتاب، ويقل عجبنا من هذا إذا نحن ذكرنا أن لفظ « كتاب » كان يطلق على ما يسمى عندنا الآن « فصلا » أو « بابا » وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع مؤلفاته، ولكن كان من حسن الحظ أن ما بقى هو أهم ما كتب، وهو يمثل شرحا تاما لأرائه في مختلف المسائل الفلسفية؛ وقد وصلت كتبه هذه إلينا مهوشة وخاصة ما كان منها في « ما بعد الطبيعة » فبعض رسائله فيها ناقصة، ويظهر أن مؤلفها لم يكن أتمها، وبعضها غير مرتب، فالأباب منها ينتهى في أثناء البحث، ويبدأ الباب الذى يليه في وسط بحث آخر وهكذا .

وأما رسائله في الموضوعات الأخرى فأقل فوضى، ويظهر أن أرسطو كان حضر كثيرا من رسائله تحضيراً أولياً ولم يكن أعدها للنشر، ففجرت كما وصفنا؛ ومع هذا فكتبه ورسائله توضح آراءه توضيحا تاما كما ذكرنا .

ألف أرسطو كتبه بعد نضوجه في السنين الثلاث العشرة من آخر حياته، فلم يكن فيها تدرج في الرق واختلاف في الآراء أحيانا كما نرى في كتب أفلاطون، بل كان ذكره ناضجا، ونظرياته تامة، قد فرغ من بحثها، ويغلب على الظن أنه بدأ

كتابه بالمنطق، ثم بالعلوم الطبيعية، ثم بالأخلاق والسياسة، ثم بما بعد الطبيعة .

لم يكن أرسطو فليسا فحسب بالمعنى الذى نفهمه الآن، بل كان واسع المعرفة بفروع العلم المختلفة، حتى لا يكاد يكون هناك فرع لم يسترع انتباهه ، ولم يكن فيه أعلم أهل عصره ، وربما استثنيا من ذلك «الرياضيات» . وأحاط علما بما وصل إليه من قبله ونبذ ما رآه منها باطلا، وزاد على ما سمع عنده منها نظريات جديدة وآراء مبتكرة، وما كان من الحقائق التى وصل إليها لا علم له اخترع له علما كما فعل فى علم المنطق وعلم الحيوان ، فألف فى المنطق وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والفن والبلاغة والفلك^(١) والظواهر الجوية، وألف فى موضوعات عديدة فى حياة الحيوان ، وكان شغوقا بهذا العلم حتى عدوا ما كان يعرفه من أنواع الحيوان نحو من خمسمائة نوع، ومع أنه لم يرتبها الترتيب العصرى فقد كان له فضل السبق فى تأسيس هذا العلم ، فكان أرسطو بهذا محيطا بفروع العلم المختلفة، مبتكرا فيها، مما يستحيل على أى نابغة فى عصرنا أن يصل إلى ذلك . ونحن نستعرض الآن أهم آرائه فى الفروع المختلفة .

(١) سمي كتابه فى الفلك « فى السماء » .

أراد أرسطو أن يصلح الخطأ الذى وقع فيه أستاذه ليبدأ سيره فى طريق مستقيمة مستوية، فتوجه بنظره نحو الطبيعة وما فيها، غير معترف بما اتهمت به هذه الأشياء المحسة من أنها لا تعتمد الانسان بالعالم الصحيح ، فلقد هجرها أفلاطون وطرحها وراء ظهره، وارفع فى تأمله إلى عالم المثل المجرد، فاعتزم أرسطو أن يهبط إلى الطبيعة مرة ثانية ، على ألا يكون بحشه حسياً محضاً، بل حاول أن تكون فلسفته طبيعية عقلية فى آن واحد ، تبدأ بدراسة أنفس الأشياء التى تقع تحت الحواس ، ثم تمضى صُعداً حتى تصل إلى مرتبة التعليل والشرح لكل ظواهر الوجود المتغيرة . منتقلا فى بحشه من المحسوسات الكثيرة التى ينص بها الكون إلى الواحد الأبدى الخالد . وقد انتقد ما ذهب إليه أفلاطون من شرح ظواهر الكون بالمثل ، وقال إنه بذلك أضاف إلى العالم علماً آخر يوازيه كثرة ويوازيه مقدارا، وكلاهما يعوزه التعليل، ويكفى ههما للثل أنها لا تعلل الحركة ، وإن بقي تعليل الحركة . مقلداً فحال أن تفسر من الطبيعة شيئا . وإذن فلم يكن بد من محاولة أخرى لتعليل الوجود غير تلك الثنية التى فرضها أفلاطون . فى فلسفته، فزعم أن للكون عنصرين : مادة ومثلاً ، وينبغي أن يكون هذا التعليل الجديدي الذى نقشه طاملاً على ربط دينك العنصرين، ليوحد بين الطبيعة وروحها، وإن شئت فقل بين الأشياء .



أرسطو

في المنطق

كل ما هو موجود في كتب المنطق العربية تقريباً هو منطق
 أرسطو، فلا حاجة بنا إلى أن نشرحه من جديد، والغريبون
 في العصور الحديثة قسموا المنطق إلى قسمين، ولنسمهما (استنتاجاً
 من ابن خلدون) منطق الصورة (deductive)، ومنطق المادة
 (inductive). وقد عني أرسطو بمنطق الصورة فقط، أما منطق
 المادة فلم يبحث ويؤب إلا في العصور الحديثة، وقد اخترع
 أرسطو منطق الصورة هذا وأكله أيضاً فهو بذلك خلقه كاملاً
 لم يزد عليه المتأخرون إلا قليلاً، فإني أيدنا وأيدى الغربيين منه
 ليس إلا ما كتبه أرسطو تقريباً، فالمقولات العشر والكليات
 الخمس، والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس وتحويل أشكال
 القياس إلى الشكل الأول، كل هذا بحثه أرسطو في منطقهِ وهو
 ما يبحث فيه الآن، ولم يزد المتأخرون إلا شيئين: (الأول) الشكل
 الرابع في القياس، فإن أرسطو لم يذكره. (والثاني) أنه لم يتكلم عن
 القياس الشرطي، وإنما قصر كلامه على القياس الحلي، وهذا شيء
 مشكوك في قيمته إلى الآن، لأن القياس الشرطي يمكن تحويله
 إلى القياس الحلي أما ما عدا هذين فليس ما يكتب الآن إلا تكريراً
 لما قال أرسطو مع تغيير شكل التعبير أو الأمثلة، وكل ما يؤخذ عليه
 هو ما ذكرنا أنه أهمل منطق المادة تقريباً مع أنه أحق بالنظر.

ويسمى أرسطو بالمعلم الأول، لأنه أول معلم لعلم المنطق ولم يكن قبله علما :

ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا)

هذا الاسم وهو (ما بعد الطبيعة) لم يضعه أرسطو ولم يعرفه، وإنما كان يسمى هذا الموضوع "الفلسفة الأولى" يعنى بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم، وأن مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها، لأن مبادئ كل فرع خاصة بذلك الفرع من العلوم وأما مبادئ الفلسفة الأولى فأساسية لكل علم، وبعبارة أخرى هي أساس العالم بجمعه، واسم "ما بعد الطبيعة" لم يطلق على هذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد، لما نشر "اندرونيكوس" (Andronicus) كتب أرسطو، ففى هذه النشرة وضع البحث فى "الفلسفة الأولى" بعد البحث فى "الطبيعة" فسمى هذا البحث "ما بعد الطبيعة" يعنون بذلك ما ورد ذكره بعد الكلام فى الطبيعة، وهذا هو معنى (ميتافيزيقا)، وهذا حادث عرضى حدث اتفاقا .

نشأ بحث أرسطو فيما بعد الطبيعة من تحليله لنظرية أفلاطون فى "المثل" وبيان ما فيها من أخطاء والرد عليها، وقد رد على هذه النظرية بجملة ردود، أهمها :

(١) أن نظرية المثل لأفلاطون لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة في نظر الفلسفة ، فإذا سلمنا بأن هناك مثالا للياض مثلا ، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء ؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلام أفلاطون ، ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثال وأشياءه . يقول إن هذه الأشياء صورة للمثال ، وأن المثال " يشاركها في الوجود " ولكن هذه العبارة — كما يقول أرسطو — عبارة شعرية : لا توضح العلاقة ، ولاتبين أساس الوجود .

(٢) هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثل ، فأفلاطون يرى أن المثل ثابتة على حال لا تتغير ، وأنها ساكنة غير متحركة . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها — وهى الأشياء — كمثلها ثابتة ساكنة ، ولكننا نرى العالم متغيرا متحركا ، فالأشياء ترتق وتتحط ولا تستقر على حال ، فلم تتغير هذه الصورة مع أن أصلها — وهو المثل — ليست متغيرة ؟

(٣) : إن هذا الوجود مملوء بأشياء كثيرة ، ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وجدت هذه الأشياء ، ونظرية أفلاطون لا تبين لنا إلا أن وراء هذه الأشياء عالما آخر هو عالم المثل ، وهذا الذى فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يبين على حلها بل زاد الارتباك في منشئها ، فقال أرسطو : إن مثل أفلاطون

في هذا كمثل شخص صعب عليه أن يدرك من الأشياء فضايف
عندها ليسهل عليه عتھا .

(٤) يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس ، والحق أنها
تدرك بالحس ، فهو في الحقيقة يأخذ الأشياء التي تدرك بالحس
ويعممها ويسميا ثانية لا تحس ، فلا فرق في الحقيقة بين الحصان
ومثال الحصان والانسان ومثال الانسان إلا التخصيص والتعميم .
وليست المثل إلا الأشياء المحسوسة مجردة ؛ وقد شبه أرسطو
ذلك بالآلهة المجسمة في بعض المذاهب الدينية « فكما أن الآلهة
عندهم ليست إلا أناس مؤلفة فكذلك المثل ليست إلا الأشياء
الطبيعية أزلية مؤبدة » . ويقول أفلاطون إن الأشياء صورة من
المثل ، والحق بعد الذي شرحناه أن المثل صورة من الأشياء .

(٥) وقد فسد أرسطو نظرية المثل بما سماه « الانسان
الثالث » ، ذلك أن المثال يشرح القدر المشترك بين الأشياء ،
فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال ، فهناك قدر مشترك
بين الناس كلهم ، لذلك كان لهم مثال هو مثال الانسان ، ولكن
هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الانسان ،
فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه ، وهذا هو ما سماه « الانسان
الثالث » ، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الانسان الثالث

والفرد من الناس ، فيجب أن يكون له كذلك مثال ، وهكذا إلى مالا نهاية ، وفي هذا التسلسل ، وهو محال .

(٦) وأخيرا وهو أهم اعتراضات أرسطو أن المثل على رأى أفلاطون ماهية الأشياء ، وماهية الأشياء يجب أن تكون فيها لا خارجا عنها ، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها طالما مستقلا ، وجعل لكل مثال وجودا مستقلا الخ .

وانتقل بعد ذلك أرسطو إلى بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجي ، وإنما الموجود في الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد ، والإنسان ، أعني أفراد ، أما الحقائق الكلية فليس لها وجود إلا في أذهاننا ، فثلا حقيقة الإنسان هو القدر المشترك بين الناس كلهم ، وهو الذي نسميه الإنسانية ، والإنسانية لا توجد مستقلة وحدها وإنما توجد في الأفراد ، كالحرارة توجد في الحار ، والبرودة في البارد وهكذا ، وهذه الإنسانية لا بد أن تتحقق في كل فرد ليكون إنسانا ، وإذا سلبت منه لم يبق إنسانا ، وليس بضروري ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل ما نتصوره لا بد أن يكون له صورة موجودة قائمة في نفسها في الخارج ، فأننا قد نتصور ما ليس له وجود خارجي ، بكبيل من ياقوت وبحر من

زئبق ونحو ذلك ، وله في شرح ذلك والبرهنة عليه كلام لا يحتمله هذا المختصر .

ومن أهم الأسس التي بنى عليها أرسطو كلامه فيما بعد الطبيعة كلامه في " العلة " والعلة في نظره أوسع منها في نظر الفلاسفة المحدثين ، ففي العصر الحديث يفرق بين العلة والحكمة ، فهم يقصدون بالعلة السبب الميكانيكي الذي نشأ عنه الشيء ، فإذا رأيت الماء تتلجج في الإناء وقلت ما علة تتلجه ؟ فالجواب أن علة ذلك هي البرودة ؛ فهذا الجواب أبان لنا السبب الذي نشأ عنه التلجج ، ولكن لم يبين لنا حكمة حصوله ؛ وإذا قلنا ما علة موت فلان ؟ فإذا قلت مرضه أو حصول حادث له فقد بينت السبب في موته ، ولكن لم تبين الحكمة التي من أجلها كان الموت في هذا العالم ، فبيان العلة لا يستلزم بيان الحكمة ، هذا في نظر الفلسفة الحديثة ؛ أما العلة في كلام أرسطو فتشمل ما يسمى الآن بالعلة والحكمة جميعا . قال أرسطو في هذا : إن للعلة أربعة أنواع : العلة المادية ، والعلة المحركة ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية ، وليست هذه العلل تتعاقب ، فيوجد بعضها بعد بعض ، أو يوجد بعضها في حالة وبعضها في حالة أخرى ، ولكنها جميعا تعمل معا في كل حالة من حالات الوجود ، وهي جميعها موجودة في كل ما ينتجه الإنسان وما تنتجه الطبيعة ؛ ولنضرب المثل بما ينتجه الإنسان :

(١) فالعلة المادية لشيء هي المادة التي يتكوّن منها الشيء، كالبرنز للتمثال، والخشب للشباك وهكذا .

(٢) وأما العلة المحركة فيعني بها القوة التي عملت على تغيير الشيء واتخاذها شكلا جديدا ، وليس يعني بالحركة التحول من مكان الى مكان بل كل تحول وتغير، فإذا تغير ورق الشجر من أخضر الى أصفر فالقوة التي نشأ عنها هذا التغير هي القوة المحركة، حتى مثل التمثال السابق العلة المحركة هي المثال (صانع التمثال) ، لأنه هو علة تغيير البرنز من حال الى حال .

(٣) والعلة الصورية عرفها أرسطو بأنها روح الشيء وما به الشيء هو هو، وفي مثلنا هذا ما به التمثال تماثالا .

(٤) والعلة الغائية هي الغرض أو الغاية أو المقصد الذي تنجبه الحركة لإخراجه، فالعلة الغائية للتمثال هو التمثال نفسه، لأنه غاية التمثال وغرضه .

فترى من هذا أن أرسطو يطلق العلة على أوسع مما يطلقه الفلاسفة المحدثون (فهم يخرجون منها ما سماه أرسطو العلة الغائية والعلة الصورية)، فقد عرف « ميل » (Mill) العلة بأنها « الشيء الذي يسبق الظاهرة ويكون سببا لها لا يتخلف ولا يتغير » . فالعلة الغائية لا تسبق الظاهرة ، وكذا العلة الصورية لأنه لا يقصد

بما يسبقها أن يكون جزءا منها ومكوّنا لها، إنما يعنى العلم الحديث بالعلة المادية والعلة المحركة، وهما ما يسميان تقريبا في عرفنا بالمادة والطاقة، بل هناك خلاف أيضا في تصوّر أرسطو للعلة المحركة وتصور المحدثين لها، فالعلم الحديث يعنى بها الطاقة الميكانيكية بينما أرسطو يعنى بها القوة الكيالية التي تجذب إلى الغاية لا التي تدفع من المبدأ.

ثم خطأ أرسطو خطوة أخرى وهي تركيز هذه العلل الأربع في اثنتين سماهما المادة والصورة، ويعبرون عنهما عادة في الكتب الفلسفية بالهيولى (المادة) والصورة. والذي دعاه إلى هذا أنه رأى أن العلة الصورية والمحركة والغائية ترجع كلها إلى الصورة؛ ذلك: (أولا) أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد في النهاية، لأن العلة الصورية كما قدّمنا ماهية الشيء وما به الشيء هو هو؛ والعلة الغائية بالتحريف الذي شرحناه هو بروز الشيء المطلوب إلى الوجود؛ وظاهر من هذا اتحادهما. (ثانيا) العلة المحركة والغائية شيء واحد، لأن العلة المحركة هي علة الصيرورة، والعلة الغائية هي النهاية التي تصل إليها هذه الصيرورة. وعند أرسطو أن كل الأشياء إنما تتحرك لغايتها، وإنما توجد لغايتها؛ فالغاية هي التي تحرك للعمل. وبذلك تكون العلة الغائية هي علة الحركة أو العلة المحركة. ولنضرب لذلك مثلا: فالعلة الغائية لشجرة الورد هي

الورد نفسه، والورد هو علة نمو الشجرة، أو بعبارة أخرى العلة المحركة للشجرة؛ فالشجر إنما ينمو "ويتحرك" طبيعياً ليصل إلى غايته وهو الورد — وربما كان ذلك أظهر في أعمال الإنسان لأنه يعمل لغاية يشعر بها ويقصدها، أما الطبيعة فتسير نحو الغاية بلا شعور؛ ففى مثال التمثال السابق العلة المحركة للتمثال هو المثل فهو الذى يحرك البرتز ومع هذا فالذى يحرك المثل للعمل ويدفعه إليه فى البرتز هو الفكرة التى لديه من إخراج التمثال كاملاً، أو بعبارة أخرى العلة الغائية. فالعلة الغائية إذن العلة النهائية للحركة؛ وبذلك يكونان متعددين. وفى أعمال الطبيعة لا عقل ولا فكرة، ولكنها بذاتها تتحرك لغاية، وهذه الغاية هى التى تحركها؛ وتكون النتيجة من ذلك كله أن العلة الثلاث: الصورية والحركة والغائية — يمكن رجوعها إلى شيء واحد سماه أرسطو "الصورة"، وجعل فى مقابلة ذلك كله المادة أو "المهولى".

هذه المهولى والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية وبهما شرح العالم، وقد رأى أن المهولى والصورة لا تتفصلان فلا صورة من غير مهولى، ولا مهولى من غير صورة، وكل موجود فى الخارج يكون منهما، وهما ليسا متفصلين إلا فى الدهر، ونحن نفكر فيهما متفصلين لغنهما فقط، والهندسة تتحدثنا عن الأشكال كأنها قائمة بنفسها فتذكر المثلث والمربع والخمس والدائرة

على أنها أشكال، ولكنها في الحقيقة ليس لها وجود ذاتي مستقل، إنما في الخارج أشياء على شكل مثلث أو أشياء على شكل مربع أو أشياء مدورة . . . لك الحق أن تتكلم عن خواص الأشكال كأنها أشياء مجردة ، ولكنها في الحقيقة لا وجود لها بنفسها في الخارج فإذا فهمت أن لها وجودا خارجيا فقد وقعت في الخطأ الذي وقع فيه أفلاطون في عالم المثل .

ويجب الحذر من أن نفهم أن أرسطو يعني بالصورة الشكل، وإنما يعني بها جميع صفات الشيء من لون وخفة وثقل وجمال وقبح ولعان وانطفاء وما إلى ذلك ، ويعني بها كذلك العلاقة بين أجزاء الشيء بعضها ببعض ، وعلاقة كل جزء بالكل الخ . . . أما الهولي فلما اتصف بهذه الصفات وأمثالها .

فالهولي إذن في ذاته لا صورة لها ولا مظهر ، ولا تحد ولا توصف ، إنما الذي يحده الهولي ويحيطها توصف وتظهر . هو الصورة ، وينتج من ذلك أن ليس هناك فرق بين الهولي وبعضها وبعض ، فالشيء إنما يختلف عن الشيء بصفاته ، وبذلك نستطيع أن نفهم أن ليس معنى أرسطو بالهولي ما نعبر عنه الآن بالمادة أو المنصر ، فنحن نقول إن مادة الذهب مثلاً تخالف مادة النخسة ، وعنصر الأوكسجين غير عنصر الإيدروجين ، ولكن

في نظر أرسطو الهولوى أعمق من ذلك وليس الذهب عنده يختلف عن الفضة في الهولوى، ولكن في الصورة، أو بعبارة أوضح في الصفات، فالهولوى عنده تكون أى شىء حسب صفاتها، ويعبر عنه عن ذلك تعبيراً آخر شائماً في الفلسفة وهو "ما بالقوة وما بالفعل" (Potentiality - Actuality)، فالهولوى صالحة أن تكون أى شىء، أو بعبارة أخرى هى أى شىء بالقوة، ولكنها "بالفعل" شىء معين، والذي منحها هذا التحين هو الصورة .

فالوجود أو الخلق هو تحوّل ما هو بالقوة الى الشىء بالفعل، وكل حركة وكل تغير ليس إلا خطوات التحوّل من القوة الى الفعل، و بعبارة أخرى من المادة الى الصورة — والمادة وحدها ليس لها وجود في الخارج، إنما الموجود في الخارج مادة اتخذت لها صورة .

وليس هذا التحوّل من المادة الى الصورة أو من القوة الى الفعل تحوّلاً حيثاً انفق ، أعنى أن المادة أثناء تحوّلها الى صورة ليست تسير من الخلف بحركة ميكانيكية بحتة، إنما تسيرها الغاية وتجذبها اليها كما يجذب المغناطيس الحديد — فالغاية حاضرة . فليس هناك قوة تحوّل المادة الى صورة ، فالغاية سابقة في الفكر على الوجود، ولكن من حيث الزمن ومن حيث الوجود الخارجى .

الشيء أولاً وحصول الغاية ثانياً ، فسكنى البيت غاية سبقت في الذهن بناء البيت ، ولكن في الخارج بناء البيت أولاً والسكنى ثانياً — فالذى حرك العالم الى الوجود هو الغاية . والذي يحرك الانسان الى العمل هو الغاية .

ولست علاقة الله بالخلق علاقة زمن . فأرسطو يعتبر أن الزمن ليس شيئاً حقيقياً ثابتاً وإنما هو مظهر فقط ، فالإنسان العادى يرى أنه متى كان الله هو الخالق للعالم ، وجب أن يكون الله أولاً وبعد سنين ربما قدرت بالملايين ، رأى الله — لسبب ما — أن يبرز العالم الى الوجود فأوجده ، فهو يرى أن علاقة الله بالعالم علاقة زمن فهو أول والعالم ثان ، وعلاقة العالم بالله علاقة علة معلول أو مؤثر بأثر ؛ ولكن الفيلسوف يعتقد أن هذه الزمنية عرضية ومسألة ظاهرية لا حقيقة لها ، وأن العلاقة ليست زمنية ولا علاقة مؤثر بأثر . إنما هى علاقة منطقية ، علاقة مقدمة بنتيجة ، فالله مقدمة منطقية والعالم النتيجة . والله منح العالم وجوده كما منح المقدمة النتيجة وجودها ، فالنتيجة فى القضية المنطقية تتبع المقدمة أعنى المقدمة تذكر أولاً والنتيجة ثانياً ، ولكن جاءت أولاً فى الفكر لا فى الزمن ، فالتقدم والتأخر فى المقدمة والنتيجة فكرى لا زمنى ، وكذلك واجب الوجود أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو هو أول فى الفكر لا فى الزمن .

يقول أرسطو إن العالم هو سلسلة ترقى للسادة من صورة الى صورة أرق منها ، فالعالم درجات بعضها فوق بعض ، فما كان من الأشياء في منزلة عالية يكون قد غلبت صورته مادته ، وما كان منها في درجة سافلة يكون قد غلبت مادته صورته ، حتى إذا وصلنا الى نهاية الحضيض وصلنا الى مادة لا صورة لها وإذا وصلنا الى الذروة العليا وجدنا صورة لا مادة لها ، ولكن هاتين النهايتين ليستا إلا معاني مجردة لا وجود لها في الخارج ، لأن الذي في الخارج — كما قلنا — ليس إلا مادة بصورة ، والعالم يسير في ارتقاء مستمر ، والحركة والتغير مستمران ينقلان ما فيه من درجة الى أعلى منها ، تجذبه نحوها قوة الغاية .

هذه الغاية ، وإن شئت فقل الذروة العليا للوجودات ، وإن شئت فقل الصورة المجردة ، هي التي يسميها أرسطو "الله" ، ويقول إنه هو الموجود حقا لأن له أتم "صورة" ، وكلما قارب الشيء من كمال الصورة كان أقرب الى الحقيقة ، وهو العلة الصورية (والغائية والمحركة لهذا العالم) وإذا كان الله مثلا أو فكرة أو عقلا وإذا كان هو العلة الغائية كان هو غاية الغايات ، وهو الذي يسعى اليه ويقصد نحوه كل موجود ، وإذا كان هو العلة المحركة ، كان هو المحرك الأول للعالم وهو مصدر كل حركة وإن كان هو ليس متحركا ، إذ لو كان متحركا لتحرك الى غاية ،

وقد قدمنا أنه غاية الغايات ، وليس معنى بقوله : " إنه محرك العالم " أنه يدفعه دفعة ميكانيكية من خلقه ، وإنما معنى أنه يجذبه إلى غايته . والعالم لا أول له في الزمن ، وإنما سبقه الله كما تسبق المقدمة النتيجة — كذلك لا نهاية للعالم ، إذ لو كان له نهاية لكانت نهايته صورة مجزأة — وهي كما أسلفنا لا وجود لها في الخارج .

يقول أرسطو إن الله فكرة ، ولكنه فكرة أى شيء ؟ أنه لما كان صورة مجزأة ، فليس صورة لمادة ، ولكن هو صورة الصورة ، فهو فكرة الفكرة ، فهو يفكر في نفسه بنفسه ، هو المفكر والمفكر فيه ، فكما أن الانسان القاني يفكر في شيء فإن كذلك الله يفكر في الفكر ، لا يفكر في شيء خارج عنه ، وهو يعيش في سعادة أبدية وسعادته هي تفكيره الدائم في كماله .

وقد تساءل بعضهم : هل الله في نظر أرسطو "مشخص" ؟ وهو سؤال لم يشره أرسطو وإنما أناره المحدثون ، وقد اختلفوا في الإجابة عنه ، فبعضهم يرجح أنه مشخص ، ويستدل بما ورد في كلام أرسطو من التعبير عن الله بالموجود المطلق ، ومن قوله إنه يعيش في سعادة أبدية ، وهذه تعبيرات تدل على أنه مشخص له وجود مستقل شاعر بنفسه ، ولا يصح لنا أن نقول إن هذه التعبيرات

مجازية، لأن أرسطو كان يعتقد على أنفلاطون عباراته التمثيلية والمجازية، وألزم نفسه بالتعبيرات الدقيقة، وتعجز أن يعبر عن أفكاره من طريق الحقيقة لا المجاز.

ويرى آخرون أن الله في نظر «أرسطو» ليس شخصا، بل دليل أنه عبر عنه بأنه الصورة المجردة، والصورة المجردة عامة شائعة وليست مشخصة، ومن وجه آخر فالصورة من غير مادة لا وجود لها، وإذا كان الله على تعبير أرسطو صورة لا مادة لها فهو ليس له وجود مشخص مستقل، وهذا الاضطراب في تفرج كلام أرسطو يدل على أن تحديد معنى الله في كلامه غير واضح صريح.

فلسفته الطبيعية

يرى أرسطو أن الموجودات في هذا العالم متدرجة في الرق، وأنها واقعة بين نهايتين : هيولى لا صورة لها، وصورة لا هيولى لها. ووظيفة الفلسفة الطبيعية عند أرسطو هي تبيين النشوء والارتقاء الذى سلكه العالم من هيولى إلى صورة.

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة وجب أن نعرف جملة حقائق : أولا أن هذا العالم في سيره من الهيولى إلى الصورة يتحرك نحو غاية، فكل شيء في الوجود له غاية وله وظيفة يؤتيها، ولا شيء

في الوجود يتحرك لا إلى غاية ، والطبيعة تعمل خبر ما يمكن للسير في هذا السبيل ، وفي كل شيء دلالة على سير الطبيعة إلى غرض وغاية معقولة ، لحركات العالم ليست حركات ميكانيكية محيطة عن القصد إنما كل حركاته حتى الميكانيكية منها موجهة إلى غاية .

ويجب ألا نفهم من هذا أن كل موجود إنما يتحرك لخدمة الإنسان ، فالشمس تتحرك لتضيء له نهارا ولتقمر ليلا ، والنبات والحيوان خلق لطعامه وهكذا ! نعم إن كل الأشياء التي هي أحط من الإنسان تتجه نحو الإنسان ، وغايتها هو الإنسان ، بحكم أنه أعلى منها في سلم الرقي ، ولكن مع هذا فكل موجود مهما انحط له وجود ذاتي وله غاية ذاتية ، وهي موجودة لنفسها لا لنا .

ويجب الحذر أيضا من أن تفهم من قولنا أن العالم يسير إلى غاية ، أنه شاعر بنفسه عارف بغايته ، فالتحل مثلا يسير لغاية معقولة ولكنه لا يعقلها ، إنما يعملها بغريزته لا بعقله ، والوجود الذي يشعر بغايته في عالم الأرض هو الإنسان وحده ، أما ما بعده فيسير إلى الغاية من غير شعور وتفكير ، حتى الجساد يسير إلى غاية كذلك ، فخصائصه التي فيه توضح سيره إلى غاية معقولة ، ولكنه هو لا يعقلها ، والعالم وإن كان يسير إلى غاية معقولة فهو سائر بالغريزة وبالطبع ، وإن شئت فقل بالإلهام ، من غير أن يكون أمام عقله غاية واضحة يضع الخطط للسير إليها .

في عملية النشوء والارتقاء تجذب "الصورة" العالم إلى الرقي دائماً ، والميولى تعوقه وتؤخره ، لحركة العالم لتلخص في "جهد الصورة لتشكيل الميولى ومقاومة الميولى للصورة" ، ولما كان للميولى قوة المقاومة لم تتجبع الصورة دائماً بل فشلت أحياناً ، وهذا هو السبب في أن الصورة لا توجد من غير ميولى ، لأنها لا تستطيع أن تتقلب غلبة تامة على مقاومة الميولى ، وهذا هو السبب أيضاً في وجود فلتات الطبيعة ، وغرائب الخلقة والإجهاض ، والولادة غير الطبيعية ، ففي هذه كلها فشلت الصورة في صوغ الميولى ، أو بعبارة أخرى فشلت الطبيعة في تحقيق غايتها — ولهذا يجب على العلم أن يعنى بدراسة الأشياء الطبيعية العادية لا الشاذة ، ففي الأشياء الطبيعية العادية يستطيع العلم أن ينظر الغاية التي تسعى إليها الأشياء ، وبواسطة هذه الغاية وحدها يمكن فهم العالم — ويكثر أرسطو من استعمال كلمة الأشياء "الطبيعية" و"اللاطبيعية" ويعنى بالأولى ما حقق غايته ، أو ما غلبت فيه الصورة الميولى ، وعكسها اللاطبيعية .



يتكلم أرسطو بعد ذلك على الحركة والزمان والمكان ، ويرى أن الحركة هي سير الميولى إلى الصورة ، وهي أربعة أنواع :

الأول : الحركة التي تؤثر في عنصر الشيء إيجاباً وإعداًما .

الثاني : الحركة التي تغير الكيف . الثالث : الحركة التي تغير الكم
زيادة ونقصا . الرابع : حركة الاستقلال أو تغير المكان، وهذا
الأخير هو أهمها .

لم يقل أرسطو ما عرّف به بعضهم المكان من أنه الخلاء .
أو (الفراغ)، وكان يرى أن المكان الخالي محال ، كذلك لم ير
ما ذهب إليه بعضهم من أن المكان شيء طبيعي موجود، وإلا
لكان هناك جسمان يشغلان محلا واحدا في زمن واحد ، أعنى
الشيء والمكان الذي يملؤه الشيء، وإنما المكان عنده هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المحاس للسطح الظاهر من الجسم
المحوى .

ويرى أن الزمان هو مقياس الحركة ، فهو يعتمد في وجوده
على الحركة (وبعبارة أخرى على التغير) و يقيس ما تتقدم منها وما
تأخر، وإذا لم يكن في العالم حركة لم يكن زمن ، وكما يعتمد الزمن
في وجوده على حساب الحركة يعتمد أيضا على العقل الذي يقيس ،
فما لم يوجد عقل يحسب الحركة لم يكن زمن . وقد يعترض عليه
بأنه يلزم من ذلك أنه لم يكن هناك زمن قبل وجود الإنسان ،
ولكن هذا الاعتراض يزول اذا علمنا أن أرسطو يرى أن الإنسان
والحيوانات أزلية كأزلية الزمن .



نذكر بعد ذلك رأيه في « سلم العالم » . . يرى أرسطو أن العالم متدرج في الرقي، بعضه أرق من بعض في الوجود وفي القيمة، فهو في هذا ينظر إلى العالم نظرة نشوء وارتقاء، ولكن ليس ذلك بمعنى تحول النوع من شيء إلى آخر أرق منه بمرور الزمان، فهذا النظر حديث ، ولأن أرسطو يرى أن الأجناس والأنواع أزلية أبدية ، فأفراد الإنسان يولدون ويموتون ، ولكن النوع الإنساني أزلي أبدي ، كذلك الشأن في جميع أنواع النبات والحيوان ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن هناك تحول من نوع إلى نوع بفعل الزمان كما هو مذهب « داروين » وإنما الترقى عند أرسطو ترقى منطقي أو ترقى في الفكرة ، فالأدنى يحمل بذور الأعلى بالقوة ، فالإنسان هو القرد مثليا، والأعلى يحمل بذور الأدنى فعليا ، فالإنسان فية ما في القرد وزيادة، فما هو مضمحل مستتر في الجنس السافل ظاهر جلي في الجنس العالي ، فالصورة التي تحارب للظهور في السافل، تحققت وانتصرت في العالي ، ومن ثم فالعالم كله سلسلة أو سلم ذو درجات، ولكن لا تحول فيه الأنواع على مرور الزمن إلى أنواع أرق . .

وأكبر مظهر لهذا التدرج هو تركيب البنية أو كما سماه هو « العضوية » (organization) . وإذا نحن نظرنا إلى العالم من

هذه الناحية ، فأقول ما يلتفت نظرنا انقسامه الى أجسام عضوية وغير عضوية (وهذا التقسيم واختيار الألفاظ للدلالة عليه من وضع أرسطو) ففي أدنى درجات السلم الأجسام اللاعضوية ، وفيها تضعف « الصورة » حتى تكاد تكون هيولى بلا صورة ، ومع هذا فلها من غير شك صورة ، وهى ككل شيء تتحرك لغاية ، ولكن غاية الأجسام اللاعضوية خارجة عنها ، فهى تتحرك الى الغاية بقوة خارجية كما نعب عنها الآن بقوة الجاذبية .

أما الأجسام العضوية فغايتها فيها ، فهى تحقق نفسها بنفسها ، فهى تنمو ، وليس نموها مجرد حركة ميكانيكية كما نضغ حجرا حل حجر ، وإنما نموها من الداخل ، وتحويل لما فى الخارج الى داخل للوصول الى الغاية .

وفى الأجسام العضوية تتجلى الصورة أكثر من تجليها فى الأجسام اللاعضوية ، ونظامها الداخلى أتم ، وهذا التنظيم الداخلى هو ما نسميه روح الجسم العضوى أو نفسه ، فعمل النفس — حتى فى الانسان — ليست إلا تنظيم البدن وتوضيح العلاقة بين الهوى والصورة ، وهذه النفس الحية فى الأجسام العضوية درجات بعضها فوق بعض ، فالراق منها هو ما كان أكثر تحقيقا للصورة .

وأول ما يسعى إليه الجسم العضوى تحقيق شخصه ونوعه ،

فلا قول هو يتغذى ، ولثاني هو ينسل ، وأحط درجات الجسم العضوى ما اقتصر على هذين العاملين : التغذى والنسل، وهذا هو النبات ؛ وقد أفاض أرسطو في تقسيم النبات الى أنواع وتدرجه حسب قدرته على هذين الوظيفتين .

ويل النبات في الرق الحيوان ، وإذا كانت النوع الرقيق فيه ما في السافل وزيادة ، كان الحيوان يشارك النبات في التغذى والنسل ويزيد في الحس ، فالإدراك بالحواس خاصة من خصائص الحيوان لا النبات . ويتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم ، لأن اللذة حس سار والألم عكسه ، ويتبع هذا وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنب المؤلم ، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة ، ولهذا كان أكثر الحيوان قادرا على التنقل بخلاف النبات ، لأنه لا يشعر بلذة ولا ألم ، فلا يسعى لتحصيل الأكل والفرار من الثاني . وكما فعل في النبات فعل في الحيوان ، فقسمه الى أنواع متدرجة تبعا لأداء وظيفته .

ويل الحيوان في الرق الانسان ، وله ما للحيوان والنبات من تغذ ونسل وحس ويزيد عليها " العقل " ، وهو يتميز به عن باقي النبات والحيوان ، وهو أهم وظيفة له . ثم أخذ يشرح هذه النفس العاقلة ، فرأى أنه من السخافة ما ذهب اليه أفلاطون من تقسيم النفس الى أجزاء ، لأن النفس شيء واحد لا يتجزأ ، والأعمال

التي تصدر عنها وإن كانت مختلفة ، فإن هذا الاختلاف ليس معناه أن هذه الأعمال صادرة من أجزاء مختلفة ، بل معناه أنها مظاهر مختلفة لشيء واحد ، كالزجاجة الواحدة ، معدبة من إحدى مناظرها ومقكرة من الناحية الأخرى ، وهي هي واحدة .

ولهذه النفس الانسانية وظائف أو ملكات ، فأحط دركاتها الإدراك بالحواس — ونحن لا ندرك بحواسنا من الشيء إلا صفاته ، فندرك من قطعة الذهب أنها ثقيلة الوزن وأنها صفراء ونحو ذلك ، ولكننا لا ندرك ما وراء ذلك ، فلا ندرك جوهر الشيء وقوامه الذي اتصف بهذه الصفات ، وبعبارة أخرى ما يمكن علمه هو الصورة لا الميولي .

وبلى هذه الدرجة في الإدراك ما سماه "الحس المشترك" ويعني به المركز الذي تتجمع فيه الإدراكات الحسية المختلفة ، فهو يرى أن أنواع المعرفة — حتى أبسطها — مثل أن هذه الورقة بيضاء لا يكفي فيها إدراك حسي واحد ، بل لابد لإدراكها من مقارنة ومقابلة ، وما يجمع هذه الإدراكات الحسية من الحواس المختلفة ويعمل هذه المقارنة والمقابلة هو "الحس المشترك" .

وبلى هذه الدرجة في الرقي قوة الخيال أو "الخيالة" وليس

يعنى بها الخيال الخالق المبكر كالذى عند الشاعر والفنان ، وإنما يعنى القوة التى تجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوال الأشياء من أمام الحواس ، وهى قوة عند كل أحد لا عند الفنان وحده .

وليها «الحافظة» ، وهى كالتخيلة فى حفظ الصور إلا أنها تريد ماها أنها مع حفظها للصورة تدرك أنها صورة حصلت من إدراك حسي ماض .

وعلى الحافظة «الذاكرة» ، وتفرق بينهما أن الصور التى فى الحافظة تحضر أمام العقل من غير قصد واختيار ، أما الذاكرة فإنها تستطيع أن تثير صورها ، وتحضرها أمام العقل بإختيارها .

وعلى هذا قوة العقل ، والعقل نفسه له درجتان : أحدهما العقل القابل وأرقاها العقل الفاعل ، فالعقل قوة على التفكير قبل أن يفكر فعلا ، فهذه القدرة على التفكير تسمى العقل القابل ، والعقل المفكر بالفعل يسمى العقل الفاعل .

ومجموع هذه القوى كلها هو النفس ، وهذه النفس كما علمنا هى صورة الهوى ، ولذا كانت الصورة لا تنفصل عن الهوى ، فالنفس لا توجد من غير بدن فهى وظيفة الجسم ، ولهذا أنكروا ما ذهب إليه فيثاغورس وأفلاطون من التناسخ ، خصوصا حلول الأرواح فى أجسام حيوان ، قائلا إن وظيفة شيء لا يمكن أن

تكون وظيفة لشيء آخر، وعلاقة النفس بالبدن كعلاقة نغمات المزمار بالمزمار نفسه ، فالنغمات صورة والمزمار هيولى ، كذلك النفس — إن عبرت تعبيرا شعريا — هى موسيقى الجسم أو روح المزمار، فإذا قلنا بتناسخ الأرواح فكأننا نقول بانبعث نغمات المزمار من سندان الحقداد — وقد يظهر من ذلك أن هذا الرأى يستتبع رفض أية فكرة تقول بأبدية النفس لأن الوظيفة تفنى بفناء العضو، وسنعرض لهذه المسألة بعد — ولكنا نقول هنا إن رأى أرسطو فى النفس أرق من رأى أفلاطون فيها ومن رأى عامة الناس اليوم، فالفكرة الشائعة عند الناس أن النفس وإن لم تكن مادة إلا أنها شيء، ويمكن أن توضع فى الجسم وتخرج منه كما نضع الماء فى زجاجة ونصبه منها، وأن العلاقة بين الجسم والنفس علاقة ميكانيكية بحتة ؛ ولكن فكرة أرسطو أن النفس صورة الجسم لا يمكن أن تنفصل عنه ، ولا يمكن أن توجد نفس بلا بدن، والعلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية بل علاقة كل شيء بوظيفته، والنفس ليست شيئا تخرج من الجسم وتدخل فيه ، بل هى وظيفة الجسم .

ويقول أرسطو إن كل ملكات النفس التى ذكرناها من إحساس وحس مشترك ... إلخ؛ تفنى بفناء الجسم ما عدا العقل الفاعل فإنه لا يهلك، وهو أزلى أبدي، لا أول له ولا نهاية له، قد

جاء الى الجسم من الخارج، ويفارقه عند الموت، وقد جاء من الله لأن الله هو العقل المطلق، فهو يعود اليه بالموت، أعني اذا انقطع الجسم عن العمل . ولكن اذا كانت كل الملكات تخفى ما عدا العقل الفعال، فعنى ذلك أن الحافظة أيضا تخفى، ولكن الحافظة لا بد منها للشخصية، فلولا الحافظة لكنت إدراكنا إحساسات متفرقة لا رابطة بينها ، والحافظة هى التى تجمعلى أربط ماضى بماضى ، وبعبارة أخرى هى التى تجمعلى أشعر أنى بالأمس هو أنا الآن، فاذا فنبت الحافظة لم تكن هناك شخصية، وكيف تكون حياة العقل الفعال وحده من غير حافظة ؟ لم يتعرض أرسطو للاجابة عن هذا بوضوح .

بعد النبات والحيوان والإنسان فى الرقى تكون الأفلاك . فهل يرى أنها تتمة لسلم العالم، وأنها أرق من الإنسان وتأخذ فى التدرج الى الله؟ أو يرى أنها سلسلة وحدها لا تكمل سلم العالم الأرضى ؟ رأيان لشراح فلسفة أرسطو : وليس هنا موضع شرح أدلة كل رأى .

على كل حال يرى أرسطو أن الأجسام المياوية أجسام لإقية، وأن الكواكب ومنها الشمس والقمر تدور حول الأرض فى اتجاه معاكس للنجوم ، وأن هذه الأجسام المياوية أرق من

الإنسان، لها قوة عاقلة أقوى مما عنده، وهي تعيش عيشة سعيدة لا يتورها نقص، وهي أزلية أبدية، وعالمها لا يعرف الموت والفساد ونحو ذلك مما يعرفها العالم الأرضي، وليست مكونة من عناصر أربعة كالعالم الأرضي، بل هي مكونة من عنصر آخر هو الأثير — ولأنها أبدية كانت حركاتها أبدية، ولأنها مثال الكمال كانت حركتها مثال الكمال، فحركتها ليست في خط مستقيم بل هي حركة دائرية — وقوله هذا يرجح قول القائلين بأنه يرى اتصال السلسلة بين العالم الأرضي والسمائي، وأنها تكون سلما واحدا متدرجا في الرق — وفي النروة من ذلك كله "الله" فهو الصورة المجردة، وهو ليس في عالم زمان ولا مكان، لأن ما في الزمان والمكان منه محدود والله ليس كذلك.

وبعد فإلى أى حد يتفق أرسطو في رأيه في التدرج والارتفاع مع الآراء الحديثة في التطور؟ لقد ذهب سبنسر إلى أن التطور هو الانتقال من حالة لا محدودة، متفككة، متشابهة، إلى حالة محدودة متماسكة متميزة الأجناس. وهذا ما قاله أرسطو ولو أنه عبر عنه بأسلوب غير هذا، فهو يسميه تحركا من الهوى إلى الصورة، وهو يصف الصورة بأنها ما يحدد الشيء من صفات، فبعد أن كانت الهوى مادة لا محدودة، جاءت الصور فطبعها في أشياء محدودة. وهو يرى كذلك أنه كلما ارتقى الشيء كان

أكثر تحمداً، لأنه يكون أوفر حظاً فيما يصيبه من الصورة .
والهوى قبل أن تشكلها الصور كانت متجانسة ، فقد رأينا أنها
في بدايتها كانت خلوا من الصفات ، أى أنها كلها عنصراً متجانساً ،
وأن ما أدى بها إلى هذا التباين الذى نلاحظه فى الأشياء إنما هو
الصفات التى اكتسبتها الأشياء من صورها .

أما التماسك الذى أشار إليه سينسر فى صفات التطور فهو
ما عبر عنه أرسطو بالعضوية (organization) ، إذ قال إن صورة
الشيء هى عضويته ، وهو يذهب إلى ما ذهب إليه سينسر من
أن الكائن يكون أكثر رقياً كلما صعد فى سلم العضوية . وكل
نظرية فى التطور إنما تقوم على هذه الفكرة الأساسية ، فكرة النظام
العضوى ، فأرسطو فى الواقع هو خالق الفكرة وواضع لفظها ، ولم
يزد سينسر عليه شيئاً إلا ما أورده من أمثلة يؤيد بها صحة النظرية ،
ساعده عليها تهتم العلم الحديث .

ولكن الفرق بين أرسطو ورجال النشوء الحديث هو أن أرسطو
وقف عند تصوّره أن التطور ليس إلا رقياً منطقياً ، ولم يدرك
أنه حقيقة واقعة تحدث على مر الزمن ، فأرسطو ودارون سواء
فى معرفة الفرق بين النظام العضوى الراق والسافل ، ولكن أرسطو
وقف عند هذا الحد ولم يعلم أن هذا الكائن السافل سيتقلب مع
كراة الأعوام كائناتاً راقية بالفعل .

ولا يقتصر الخلاف بين أرسطو والمحدثين على هذا الفرق، بل هما يختلفان فيما هو أهم من هذا، فأرسطو قد تغفل في فلسفة التطور أكثر مما فعل العلم الحديث، بل إن شئت فقل إن العلم الحديث ليس لتطوره فلسفة على الإطلاق . لأننا حين نقول إن هذا الكائن أرقى من ذلك يجب أن نستند على أساس عقلي في التفرقة بين الكائنين من حيث الرق والاعطاط، فعلى هذا المبدأ يتوقف ما إذا كان الكون يخبط في سيره خبط عشواء، أو هو كونه يسير وفق نظام وخطة مدبرة نحو غرض معلوم . أما نظرية سبنسر فلا تتضمن معنى التقدم، بل هي تكاد تقف عند مجرد التقرير بأن كلئنا يتغير فيصبح كلئنا آخر، والتغير لا يلزمه التقدم حتماً، فقد يتغير الشيء إلى شيء يساويه علواً أو دونه في المرتبة .

ولا يمكننا أن نفهم الكون إلا إذا أثبتنا أنه يتطور ولا يقتصر على التغير من حالة إلى حالة أخرى كائنة ما كانت، والتطور يقتضي أساساً عقلياً تقوم عليه العقيدة بأن بعض الكائنات أرقى من بعض، فلماذا يكون الإنسان أعلى مرتبة من الحصان، أو الحصان أعلى من حيوان الإسفنج؟ إذا أجبت على هذا السؤال فقد حصلت على فلسفة التطور . أما إذا وجهت السؤال إلى رجل الشارع فسيجيبك على الفور بأن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل الكلاً لحسب، بل هو كائن مفكر له حظوظ وافرة من العلم والدين

والفن والأخلاق ، ولكن سله لماذا تكون هذه الحالات أرقى من أكل الكلاء ، فلن نظفر منه بجواب... انتقل من رجل الشارع الى الفيلسوف الحديث ، الى سبنسر ، وسله يجبك بأن الإنسان أرق من الحصان لأنه أشد تركباً في نظامه العضوى ، ولكن لم يكون هذا دليلاً على الرق ؟ هنا يقف العلم صامتا لا يجير جواباً ، لا بل هو يخرج من الصمت بما هو شر من الصمت فيقول : «ليس في حقيقة الأمر رق وانحطاط ، وإنما هي ألفاظ أطلقها الإنسان ليندل بها على المقارنة بين الكائنات من حيث تركيبها العضوى ، هي طريقة بشرية للتفكير ليس غير، فنتحن تقيس الرق بقياسنا ، فما كان قريباً منا شبيهاً بنا كان في رأينا أعلى مرتبة مما هو بعيد عنا مبين لنا في كل نظامه وتركيبه ، أما وجهة النظر المجردة فلا تفرق بين كائن وكائن » . ولو سلمنا مع العلم الحديث بهذا لاتبيننا الى نتيجة المنطقية ، وهي أن الكون ليس له هدف يرمى إليه ، وليس ثمة عقل يسير على مقتضاه ، بل هو يسير كما شامت له المصادفة ، وإن كان هذا هكنا فلا فلسفة بل ولا أخلاقية ، لأننا لو أنكرنا الرق والانحطاط بين الكائنات فلا مفر لنا من إنكار الفرق بين الخير والشر ، وحيث لأن تكون سفاكاً أو قديساً سواء . لنترك سبنسر إذن ، ولنستدبر الزمن فنتلى على أرسطو هذا السؤال : لماذا يكون الملو في النظام العضوى ممتازاً الرق ؟ لأنه

يجب بأنه لفظ في القول أن نرد هذه الألفاظ : انحطاط ورقى ،
أعلى وأسفل ، ما لم يكن لدينا عرض نسب إليه الأشياء فتحكم
عليها بالنسبة إليه صعودا أو هبوطا ، إذ لا معنى للتقدم إلا أن
يكون تقدما نحو غاية معلومة ، فلو سار جسم في خط مستقيم
في فضاء لا نهائي فن الخطأ أن نسمى هذه الحركة تقدما ، لأنه
لا فرق بين أن يكون الجسم المتحرك عند هذه النقطة أو بعدها
بفرسخ أو فرسخين ، لأنه لن يكون في هذا الوضع الحديد أقرب
إلى شيء منه وهو في مكانه الأول . أما إن كان ذلك الجسم لغايته
نقطة معينة فعندئذ يصبح وصفه بالتقدم أو التأخر ، لأنه كلما سار
شوطا كان أقرب إلى غرضه المقصود أو أبعد .

وبناء على ذلك يجب أن تكون فلسفة التطور غائية ، تعترف
بأن العالم يسير نحو غاية منشودة ، لأنه لو لم يكن كذلك لما
أمكننا أن نصفه بالبعد أو القرب من الغرض ، وبعبارة أخرى
لا نستطيع أن نحكم عليه بالرقى أو الانحطاط . فما هو هذا الغرض ؟
يجيب أرسطو بأنه : تحقيق العقل ، فقد كان الكائن الأول عقلا
خالدا ولكنه لم يتمتع بالوجود الحقيقي الفعلي ، فأخذ يمثل نفسه
في النبات ثم في الحيوان ، ثم حقق وجوده في الإنسان ، وسيظل
يرقى في الإنسان حتى يصل إلى وجود خالص من كل شائبة ،
وعندئذ يكون الكمال المنشود ، ولكن كيف بالعالم إذا وصل إلى

هذه المرتبة؟ أيصاب بالجمود فلا يسير؟ إنه لن يصل يوما الى ذلك الكمال، وسيظل دوما يقصد إليه دون أن يبلغه .

وإذن فقياس الرق والانحطاط هو مقدار ما يتمتع به الكائن من عقل، ولا يجوز لمعارض أن يسأل : لماذا يكون العقل علامة على الرق؟ لأن كلمة «لماذا» معناها أن العقل يريد سببا عقليا، ومن التناقض الظاهر أن يسأل العقل عن سبب معقولته، فسؤالك لماذا كانت الحياة العقلية أرق كسؤالك لماذا كان العقل عاقلا، وهو سؤال ظاهر السخافة .

وفي تعاليم أرسطو ما يشعر بمنهج الحلول، وهو المذهب القائل بأن الله حالّ في كل شيء، وأن كل شيء مظهر له، فإن فلسفة أرسطو تقول : إن كل شيء في العالم يسمى لتحقيق العقل وله حفظ منه، والعقل الكامل هو الله، وإن اختلفت الأشياء في مقدار حفظها منه .

رأيه في الأخلاق

يختلف أرسطو عن أفلاطون في الأخلاق في أن تعاليم أفلاطون تجاوزت ما في قدرة الانسان وتوغلت في الروحانيات والمثل العليا، على حين أن أرسطو ليس الحقائق وبنى عليها تعاليمه الأخلاقية العملية . يبحث أرسطو في « ما هو الخير » كما يبحث

أفلاطون، ولكن أفلاطون كان يحتقر عالم الحس وما فيه، فكان في إجابته ينظر الى عالم فوق عالم الحس؛ أما أرسطو وهو المحب للحقيقة والواقع؛ فقد أجاب بما في استطاعة جمهور الناس أن يصل إليه .

أول ما يعرض للباحث في الأخلاق البحث عن غاية الغايات، فالتاس يعملون لغاية، وقد تكون هذه الغاية وسيلة لغاية أخرى وهكذا؛ ولكن يجب أن تكون في النهاية غاية أخيرة ليست وسيلة لشيء هي التي تسمى غاية الغايات — يقول إن هذه الغاية الأخيرة محل اتفاق بين الناس وهي السعادة، فكل ما يبحث الناس عنه وكل باحث لهم على العمل وما يتطلبونه لذاته لا لشيء آخر وراءه، هو السعادة — ولكن الناس جميعا على اختلاف طبقاتهم يختلفون في مفهوم السعادة، سواء منهم الفلاسفة والعامة، فبينما يرى بعضهم السعادة في حياة اللذة، اذا بآخرين يرون السعادة في الحرب من اللذة، وكل يرسم للسعادة في الحياة صورة تخالف ما يرسمه الآخرون؛ ولكن لم يحدثنا أرسطو عن طبيعة السعادة ولم يشرحها شرحا وافيا يبين الغرض منها .

غير أنه قال — بناء على تسامحه السابقة — اذا رأينا أن كل شيء في الوجود له وظيفة وله غاية يسعى بطبيعته للسير إليها فانخير

أرسطوليس — كما قال — حصرا للفضائل، وإنما ذكرها للتمثيل، وقد مثل رأيه في نظرية الأوساط بالشجاعة فقال : إنها وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين البخل والاسراف الخ .

ولم يطبق هذه النظرية على العدل، فلم يبين أية رذيلتين هو وسط بينهما، لأنها في نظره على ما يظهر فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد، حتى يظن بعضهم أن الكتابة عليها في كتاب الأخلاق لأرسطو جاء من خطأ الوضع — ويقول إن العدل نوبان : عدل موزع، وعدل مصصح، فالعدل الموزع يظهر في إعطاء المكافآت والمنح حسب مؤهلات الأفراد، والعدل المصصح يظهر في العقوبة فإنه إذا أخذ إنسان فائدة أو منفعة أولدة لا يستحقها حصل اختلال في الوجود، ويجب أن يصحح بأن يوقع عليه ألم أو ضرر يتعادل مع ما حصل مما ليس له حق فيه .

كان أرسطو يقول بحرية الإرادة ، وعاب على سقراط رأيه في الفضيلة لأنه يستلزم الجبر، فعند سقراط أن التفكير الصحيح يستتبع حتما العمل الصالح، وهذا معناه أن ليس له إرادة في اختيار الخير والشر لأن الإنسان الذي يفكر صحيحا لا يفعل الخير اختيارا بل جبرا، وعلى العكس من ذلك أرسطو فهو يرى أن الإنسان مخير بين أن يعمل الخير والشر وقادر على فعل كل منهما، ولم

للإنسان ليس في لذة حواسه فقط ، لأن الإحساس وحده وظيفة الحيوان لا الإنسان — أما وظيفة الإنسان التي امتاز بها فالعقل ، فعمل العقل هو الخير بالنسبة للإنسان ، والأخلاقية إنما هي في الحياة العقلية ، وسيوضح ذلك مما يلي .

ليس الإنسان حيوانا ذا عقلية فقط ، بل لما كان الحس الراقى فيه ما في السافل وزيادة ، ففيه الملكات التي في النبات والحيوان فهو يتغذى كالنبات ويحس كالحیوان ، والتغذى والحس طبيعة فيه ، فيجب أن تكون الفضيلة نوعين : نوعا رافيا يوجد في حياة العقل والتفكير والفلسفة ، ونوعا آخر وهو ما يتعلق بالتغذى والحس ، والفضيلة في هذا النوع الأخير أنت تخضع الشهوات ورغبات الحس لحكم العقل — وإنما كان النوع الأول أدنى لسبيين : الأول أنه فضيلة العقل ، وبالعقل صار الإنسان إنسانا ، والثاني : أنه فضيلة فيها تشبه بالله ، إذ حياة الله هي حياة الفكر الخالص .

والسعادة تتكون من النوعين معا ، ولم ينكر أرسطو ما للظروف الخارجية من تأثير كبير في السعادة ، فافقر والمرض وسوء الحظ تعوق الإنسان عن أن يصل إلى السعادة ، وأضدادها وسائل للسعادة لا السعادة نفسها ، فالغنى والصدقة والصحة ليست السعادة

ولكنها وسائل لما ، وأعني بذلك أنه بهذه الأمور تكون السعادة قريبة المتناول ، وبدونها يصعب الوصول إليها ، وهذه الأشياء قيمتها في ذلك فقط .

لم يتكلم أرسطو طويلا وبالتفصيل عن النوع الراق من الفضيلة ، وفي قوله عن النوع الثاني خطأ سقراط في فهمه أن الفضيلة في المعرفة ، وأن المعرفة كافية وحدها في السير في طريق الحق ، وأن الانسان اذا فكر تفكيراً مستقياً عمل عملاً مستقياً ، وقال إن سقراط نسي عامل الشهوة في الانسان ، فقد يفكر جيداً ويرشده فكره الى الصواب ، ولكن تُغلب عليه شهوته فتغويه ، ويقول أرسطو إن وسيلة غلبة العقل المران ، فالمران على ضبط النفس وتحكيم العقل والتزام أوامره يمكن ترويض الشهوة وتذليلها فكلما طال وضع الشهوة تحت نير العقل اعتادت ذلك ، ولهذا خلق أهمية كبرى على العادة ، وقال إن ترويض الانسان العادات الطيبة هو السبيل الوحيد لتكوين الانسان الطيب .

وإذا كانت الفضيلة في حكم العقل للشهوة كان لابد في الفضيلة من العنصرين معاً ، فيجب أن تكون شهوة وأن يكون عقل يحكمها ، فالزهاد الذين يريدون أن يستأصلوا الشهوة من أساسها مخطئون إذ ينسون أن الشهوة بعنصر في الانسان واستئصالها هدم

لنحصر من مكوناته . وبتعبير أرسطو إن الشهوة مادة الفضيلة والعقل صورتها، فهدم الشهوة انهدمت المادة، ولا تقوم الصورة بلا مادة، فهناك نوعان من الغلو فاسدان : محاربة الشهوة حتى تموت ، وإطاعتها حتى تغلب العقل ، والفضيلة في الوسط، وهو الاعتدال، ونشأ من هذا نظريته المعروفة بنظرية الأوساط أى أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين .

ولكن كيف أعرف هذا الوسط ؟ ما المقياس ؟ من الذى يحكم ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة صعبة، فليست المسألة مسألة خط مرسوم أقيسه لمعرفة وسطه ، وليست هناك قاعدة واضحة أستطيع بها أن أعرف ذلك، والحكم فيها يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسه، فما هو نقطة الوسط في حالة ليس كذلك في حالة أخرى ، وما هو اعتدال لائنسان إمراف بلجاره وهكذا ، فيجب أن يترك الأمر لتقدير الشخص بعد أن يمرن على صحة النظر لمعرفة الوسط .

ولم يعبأ أرسطو كثيراً بحصر الفضائل وتعدادها كما فعل أفلاطون ، بل رأى أن الحياة أكثر تركباً من أن ينحى فيها هذا المنحى، والفضيلة تختلف باختلاف ظروف الحياة، فهناك فضائل يقدر ما يحيط بالإنسان من ظروف، وقائمة الفضائل التى ذكرها



أرسطو مع أحد تلاميذه في أثينا

يتعرض أرسطو الى بيان المشاكل التي تترض نظرية حرية الإرادة والتي هي مثار الجدل الشديد بين الفلاسفة المحدثين .

رأيه في الدولة

ليس علم السياسة في نظر أرسطو منفصلا عن علم الأخلاق، بل هو يرى أن الأول قسم من الثاني؛ نعم الأخلاق إما أن يبحث في أخلاقية الأفراد أو في أخلاقية الجماعات ، والثاني هو المسمى عادة بالسياسة . وهناك سبب آخر للاتصال بين القسمين ، وهو أن أخلاقية الفرد لا تجد غايتها إلا في الدولة ، وبعبارة أخرى فالمعيشة الاجتماعية ، ولا يمكن أن يصل الفرد الى غايته بدونها . وقد وافق أرسطو أفلاطون في أن القرض من الدولة لإسعاد أفراد الشعب ، وبدونها لا يمكن أن يسعدوا ، لأن الانسان حيوان سياسي بالطبع ، ويعنى من قوله « بالطبع » ما تقدمت الإشارة إليه من أن الدولة غاية محتملة له ، وجزء أساسي من وظائفه ، ويرى أن الدولة صورة والفرد هيولى ، وأن وظيفة الدولة تربية الأفراد على الفضيلة وتهئية الأسباب لهم ليكونوا فاضلين ، وبدون ذلك لا يكون الانسان إنسانا إنما يكون وحشا ضاريا .

يرى أرسطو أن أصل الدولة يرجع إلى الأسرة ، فأول كل شيء كان الفرد ، ثم أخذ الفرد يبحث عن رفيق في الحياة فكانت

الأسرة (والأسرة في نظره تشمل الرقيق ، لأن أرسطو كأفلاطون لم يريا في نظام الرق) ، ومن مجموعة أسر تكوّنت القرية ثم المدينة ، ومن مجموعة قرى ومدن كانت الدولة .

هذا هو الأصل التاريخي للدولة ، ولكن أهم من أصلها التاريخي في نظر أرسطو أنت الأسرة وإن سبقت الدولة في التاريخ فاللدولة سبقت الفرد والأسرة في الفكر، لأن الدولة هي الغاية ، والغاية تسبق الوسائل في الفكر كما تقدم ، فاللدولة من حيث هي صورة سابقة على الأسرة من حيث هي هوى ، وإذ كانت الأشياء تشرح بنهاياتها فالأسرة تشرح بالدولة لا العكس .

وليست الدولة مجموعة من الأسر تكوّن كما يكوّن الرمل بل هي جسم عضوى ، وليست علاقة الجزء بالجزء علاقة آلية (ميكانيكية) بل هي علاقة عضوية ، فاللدولة لها حياة خاصة ، وأعضاؤها لها حياة كذلك ، وحياة هذه الأعضاء داخلية ضمن الحياة العليا وهي حياة الدولة ، وإذ كان الفارق بين الجسم العضوى واللاعضوى أن الأول له غاية في نفسه ، والثانى له غاية خارجية عنه كانت الدولة لها غاية في نفسها ، والفرد كذلك له غاية في نفسه ، وأن غاية الدولة تتضمن غاية الفرد ؛ وبعبارة أوضح كل من الدولة والفرد له غاية وكل له حياة وكل له حقوق ، ومن

ثم كان هناك نظران يصددهما أرسطو غير صائبين : الأول الرأى الذى يقول بحياة الأفراد وينكر حياة الدولة ، وبعبارة أخرى يقول بأن للفرد غاية في نفسه ولا يقول بأن للدولة حياة مستقلة . والرأى الثانى من يعكس هذا ويقول بحياة الدولة حياة حققة ، وينكر حقيقة حياة الأعضاء ، فلذين يرون أن الدولة ليست إلا أفرادا مكدة ، وأن الدولة ليس لها غاية إلا حماية الأفراد وإسعادهم وليس لها وجود مستقل ولا غاية مستقلة ، هؤلاء يمثلون الرأى الأول الخاطئ . وهؤلاء يخضعون الدولة لمصلحة الفرد ، وينظرون إليها كأنها وسيلة فقط لحماية أرواح الأفراد وملكهم ، لا غرض لها في نفسها وإنما غرضها خدمة الأفراد ، فهذا النظر لا يقر بأن للدولة حياة ولا بأنها جسم عضوى ، وكان أرسطو بهذا يفند نظرية «العقد الاجتماعى» التى ذاعت في القرن الثامن عشر ، كما يرد على النظر الحديث القائل بأن الدولة ليس لها من وظيفة إلا أن تضمن أن حرية الفرد لا يحد منها إلا حق الأفراد الآخرين في أن يتمتعوا بحرية ، ويمثل الرأى الآخر الخاطئ ما ذهب إليه أفلاطون من إنكاره حياة الأعضاء ، فهو يرى أن الأعضاء لا شيء ، وأن الدولة هي كل شيء ، ومن أجل ذلك يضحي بالفرد للدولة ، ويرى أنه لا يعيش إلا لمصلحتها وليس للفرد غاية في نفسه ، يرى أفلاطون أن الدولة وحدة متجانسة

الأجزاء ليس لأجزائها حياة مستقلة ، ولكن أرسطو يرى أن حياة الدولة حياة جسم عضوى فهو وحدة وأجزاؤه مرتبط بمعضها ببعض ولكنها غير متجانسة ، ولكل جزء حياته الخاصة ، وكما أخطأ أفلاطون في نظره إلى الفرد كذلك أخطأ في نظره إلى الأسرة . فأرسطو يرى أن الأسرة كالفرد جزء حقيقى من الكل الاجتماعى وهو الدولة ، وهو جسم عضوى فى جسم عضوى وله غاية فى نفسه وله حقوق خاصة ، أما أفلاطون فيرى أن يلغى نظام الأسرة لمصلحة الدولة بالاشتراكية فى النساء و تربية الأولاد فى المربى العام ، ففضى بذلك على الأسرة التى هى جزء لا بد منه للدولة فى نظر أرسطو .

لم يحصر أرسطو أقسام الدولة حصرا تاما ، لأنه رأى أن أشكال الحكومة تختلف باختلاف البيئة والزمان ، ولكنه قسمها أقساما على سبيل المثال لا الحصر ؛ فقال إن هناك ستة نماذج للحكومة ، منها ثلاثة جيدة وثلاثة رديئة ، ورداعة الرديئة أتت من أن فيها نوع لإفساد للجيدة ، وهذه الستة هى :

- (١) حكومة الفرد ، وهى حكم فرد للأمة بحكم أنه منفوق عليها فى عقله وحكمته ، فهو لذلك يحكمها طبيعيا فإذا فسد هذا نشأت :
- (٢) حكومة الاستبداد ، وهى أن يحكم الفرد لكن لا لكفايته وحكمته بل لقوته .

(٣) والحكومة الأرستقراطية، وهى أن تحكم الأمة الأقلية العاقلة أو الأقلية الممتازة بكفائتها فإذا فسد هذا نشأت :

(٤) الحكومة الأوليجاركية ، وهى أن تحكم الأقلية الفنية أو الأقلية الثرية .

(٥) الحكومة الجمهورية ، وهى أن يكون أفراد الأمة متساوين فى الكفاية ليس فيها فرد أو طبقة ممتازة، فيشارك الأفراد كلهم أو أغلبهم فى الحكم، فإذا فسدت نشأت عنها :

(٦) الحكومة الديمقراطية، وهى وإن كان الحكم فيها فى يد الأقلية، فأهم مميزاتها أن الحكم فيها فى يد الفقراء .

لم يبين أرسطو — كما عين أفلاطون — المثل الأعلى للدولة، فأرسطو يقول ليس هناك شكل خاص هو فى نفسه خير الأشكال، فكل شكل يعتمد على ما يحيط به من ظروف، فقد يكون شكل حسنا لأمة فى عصر على حين أنه سيئ فى عصر آخر وأمة أخرى، ولذلك لم يبن يرمس المثل الأعلى للدولة، أو كما يقول : "المدينة الفاضلة" ولكن من هذه الحكومات الثلاث الجيدة فضل أرسطو حكومة الفرد، فحكم الفرد الحكيم العادل خير أنواع الحكم عنده ولكنه عذ ذلك متعذرا أو على الأقل متعسرا، فقل أن يوجد هذا الإنسان الكامل ، ونرى هذا النوع موجودا بين الأمم

المبتدئة في طورها الأول، فترى في الجماعة فردا يفوق الباقين في أخلاقه وصفاته فيحكمهم، وعلى هذا النوع من الحكومة الحكومة الأرستقراطية ودونها في نظر أرسطو الحكومة الجمهورية ويقول إنها كانت أنسب أنواع الحكومات للذات اليونانية في بعض ظروفها ودرجة رقيها.

رأيه في الزواج ونظام التربية

يرى أرسطو أن المرأة بالنسبة للرجل كالعبد لسيد، أو كعبد العامل باليد للفكر، أو البربري للأغريقي، فهي عبارة عن رجل ناقص التكوين لم يتم خلقه، والذي كبحكم الطبيعة أسمى مرتبة من الأثني، فهو بالضرورة قوام جليا، له أن يحكم عليها أن تطيع، ذلك لأنها ضعيفة الإرادة، ولذا فهي عاجزة عن أن تستقل في خلقها دون أن تعتمد على مرشد يهديها سواء السبيل، وتكون المرأة في خير حالاتها إذا ما بقيت في عقر دارها حيث الحياة هادئة ساكنة، تاركة للرجل بمترك الحياة الخارجية. ولقد خطأ أفلاطون حين سوي بين الرجل والمرأة في مدينته الفاضلة.

وينصح أرسطو للشباب بتأجيل زواجه حتى يبلغ سن السابعة والثلاثين، وعندئذ يتزوج من فتاة لا تتجاوز العشرين، لكي يفتقد الزوجان قوة التماسل وحدة المواطن في أستان مستقرة

«فلو بقي الرجل قادراً على الإنسال، يئس تكون المرأة عابرة عن الحمل، أو العكس، لنشأ بين الزوجين عراك وخلاف ... ولما كانت مقدرة الرجل تمتد الى سن السبعين، وتنفص مقدرة المرأة عند سن الحسين، وجب أن يكون بدء اتصالهما ملائماً لهذه النهايات، واتصال الذكر بالأثني وهما لا يزالان صغيرين خطر على ما يحتاجان من أطفال، ويلاحظ في كل أنواع الحيوان أن نسل الصغير يكون ضئيلاً ناقص التكوين، وغالباً يكون أناثاً» . [السياسة]

ويمكن بناء على ذلك ألا يترك أمر الزواج لأهواء الشباب تلعب به كيف شاءت لهم عواطفهم، بل يجب أن يوضع تحت إشراف الدولة لكي تتحدد سن الزواج لكل من الحسنيين ولتضمن سلامة النسل من جهة، وتضبط عدد السكان من جهة أخرى، فلو ازداد السكان زيادة كبيرة، فيضطرب الآباء إما الى قتل الأبناء بعد ولادتهم، أو الى إجهاض الأجنة قبل وضعها « وإن كان لابد من الإجهاض فليكن قبل أن تدب في الجنين الحياة والحس» . [السياسة]

ويجب أن يكون عدد سكان الدولة ملائماً لثروتها وشت ظروفها « فان قل السكان قلّة كبيرة لم تستطع الدولة أن تكفي نفسها بنفسها، وإن كثر السكان كثرة عظيمة... تنقلب الدولة الى أمة، وكثيراً ما تكون عابرة عن اتخاذ حكومة دستورية» . [السياسة]

أما التربية فيجب أن يوضع زمامها في يد الدول لكي تشكلها حسب ما يقتضيه نوع الحكومة القائمة، فينشأ الطلاب على طاعة القانون وإلا استحال قيام الدولة، ومن لم يدرب على الطاعة لم يستطع أن يكون بعد قائدا له الأمر، هذا وتعمل الدولة لتنشئة الأفراد على حب الجماعة، وعلى أن خير حرية هي ما قيدها القانون « فالإنسان إذا صار أرقى أنواع الحيوان، وهو شرها إذا انفرد عن الجماعة وانعزل »، ولقد نشأت الجماعة وتطورت لما للإنسان من مقدرة على التخاطب والتفاهم، ثم كانت الجماعة عاملا شاحنا للذكاء، ثم كان الذكاء سببا للنظام، ثم كان النظام أساسا للبلدية، ففى الدولة المنظمة يستطيع الفرد أن يسلك ألف طريق إذا أراد سموا وارتفاعا، أما إذا انفصل عن الجماعة وعاش منعزلا فلا سبيل إلى الرقي، « وإذا عشت مفردا فإما أن تكون حيوانا أو إلهًا » .

[السياسة]

وهنا يضيف نيتشه، الذى أخذ فلسفته السياسية عن أرسطو هذه العبارة: « وإما أن تكونهما معا — أى أن تكون فيلسوفاً وهو يرى أن تشرف الدولة على التربية وأن تندرج بها تبعاً لتطور الإنسان، فتبدأ بالتربية البدنية، ثم بتربية النفس غير العاقلة وهذه هى التربية الخلقية، ثم بتربية النفس العاقلة وهى التربية الفكرية .

رأى أرسطو في الفن

يمتاز أرسطو عن أفلاطون بأن آراءه في الفن أنظم وأكثر الثباتاً ، وتقتصر أفكاره في الفن في موضوعين :

(١) آرائه في الطبيعة وأهمية الفن على العموم .

(٢) آرائه التفصيلية في تطبيق نظرياته في الفن على الشعر يتميز الفن عن الأخلاق بأن الأخلاق تتعلق بالأعمال وما تصدر عنه الأعمال من باعث وغرض وشعور ونحو ذلك . أما الفن فلا يهتم إلا بما ينتجه الفنان ، كذلك يتميز الفن عن عمل الطبيعة بأن الطبيعة تنتج أمثالها ، فالنبات يخرج نباتاً ، والحيوان ينتج حيواناً مثله ، أما الفنان فقد ينتج شيئاً آخر يخالفه فينتج شعراً ، وينتج صورة ، وينتج تمثالاً .

للفن نوعان : فهو إما أن يكل الطبيعة وإما أن يخلق جديداً ، فن النوع الأول مثلاً فن التطبيب ، فإذا قصرت الطبيعة في منح الصحة للبدن جاء الطبيب يساعد الطبيعة بفنه ويكمل ما بدأت به . ومن النوع الثاني ما نسميه اليوم بالفنون الجميلة ، من تصوير وموسيقى وشعر ، هذا النوع الثاني وإن سماه أرسطو مقلداً للطبيعة فهو — في نظره — لا يقلد الأفراد والجزئيات بل يقلد الشيء الكلي في فرد ، ومعنى هذا أنه إذا صور إنساناً فهو لا يصور فرداً يراه

وإنما يصور فيه المثل الأعلى للإنسان أو الفرد الكامل منه، فهو يلقي على الصورة نقعة مما يتصوره من الكمال؛ فالإنسان العادي ينظر إلى الفرد من الناس كأنه فرد، أما الفنان فيرى الإنسانية في الفرد، فيلقي على الصورة شيئاً من هذا النظر العالى، وتكون وظيفته أن يعرض ما يتصوره من الإنسانية فيما يصور.

ومن ثم كان الشعر أقرب إلى الحق، وإن شئت فقل إلى الفلسفة من التاريخ، لأن التاريخ يبحث في الجزئيات من حيث هي جزئيات ويخبرنا بما كان، ويوصل إلينا معرفة ما حدث وانقضى، وهم بتكرار حوادث لا معنى لها؛ أما الفن — ومنه الشعر — فيتعلق بروح هذه الحوادث الذى لا يفنى، وبالحقيقة التى ليس ما يعرض من الحوادث إلا مظهرها لها — فإذا نحن رتبنا الفلسفة والتاريخ والفن حسب أهميتها كانت الفلسفة في المرتبة الأولى، لأنها تبحث في الشيء الكلى من حيث هو كلى، ثم يليها الفن لأن غرضه هو الشيء الكلى متحققاً في جزئى، ثم التاريخ لأنه يبحث في جزئى من حيث هو جزئى — وإذا كان لكل شيء وظيفة لا يصح أن يصدوها وجب على الفن ألا ينافس الفلسفة فيجب أن لا يتعرض للكلى المجرد، ولا يصح للشاعر أن يصوغ شعره من الأفكار المجردة، إنما يصوغه من الجزئيات

ويقض عليها من البكيات ، ومن ثم قد إنبذ فليس لأنه عبر
عن فلسفته بالشعر ، وبعبارة أخرى فن فلسفته وهذا مالا يجوز .
بحث أرسطو في الشعر واهتم بالشعر التمثيل ، وقسم هذا الشعر
التمثيلي الى قسمين : المأساة (Tragedy) والمهزلة (Comedy) .
ويقول إن المأساة تصور أنبل نماذج الناس ، والمهزلة تصور
أحطها ، ومعنى هذا عنده أن بطل المأساة يجب أن يكون ذا شخصية
كبيرة ، وأن يظهر بمظهر لائق محترم . أما الوضع والحقيير فلا
يصلح أن يكون بطلها — وعلى العكس من ذلك بطل المهزلة ،
فيجب أن يمثل مخلوقا حقيرا تافها سخيفا حتى يستثير منا الضحك ؛
كذلك المأساة تستثير الرحمة والشفقة ، فتخرج منا أنبل
المواطف ، أما ما يحملنا على الضحك والمزق فليس يحرك منا جانب
المواطف الشريفة .

نظرة في فلسفة أرسطو

لن يطول بنا موقف النقد لأرسطو كما حدث عند أفلاطون
وذلك لسببين : الأول أنه كئن أقل تمرضا للخطأ منه ، والثاني
أن أهم ما يؤخذ على فلسفته ردها الكون إلى عنصرين أوليين ،
شأنه في هذه الثنائية شأن أستاذه . ولما كنا قد قدنا هذه الناحية
في أفلاطون فحبسنا الآن إشارة سريعة عجل ، فليست فلسفة

أرسطو في أساسها إلا الفلسفة الأفلاطونية أزيل منها كثير مما كان يشوبها من مواضع الضعف ومواطن الزلل .

لقد كان أفلاطون بحق واضع الأساس للفلسفة المثالية (Idealism) ، ولكنه لم يستطع أن يهذبها حتى تصح وتستقيم ، فتركها خلفه إرثا متقلا بالأخطاء . انظر الى الروح كيف رآها شيئا يقسم في البدن إحقاها ثم يتزع منه آخر الأمر انتزاعا ، كأنما هي مادة تدفع في مادة دفعا آليا ، فذلك منه رأى لم ينضجه طول البحث . ثم انظر فوق ذلك إلى خلطه العجيب بين الحقيقة المجردة وبين الوجود الواقع ، وكيف ذهب إلى أن للفكرة الكلية التي يصل إليها الذهن وجودا فعليا في الخارج ، فبذلك نزل بالكلية إلى مرتبة الجزئي ، تلك بعض الأخطاء التي شوه بها أفلاطون فلسفته المثالية . فكان حتما على أرسطو أن يخلص نظرية المثل مما علق بها من شوائب ، وأن يجلوها ويزيل ما غشاها به صاحبها من غبار .

أقام أرسطو فلسفته على أساس من أفلاطون ، فقد اتفق معه بادئ الأمر على أن الحقيقية النهائية التي صدر عنها الوجود بأسره هي الفكر ، أو بلفظ آخر الكلّي ، أو بكلمة نائية المثال ، أو بعبارة رابعة الصورة أو ماشئت فسمه . اتفق معه على هذا الأساس ولكنه اختلف معه فيما أقامه عليه من بناء ، فقد ذهب

أفلاطون إلى أن الصورة العقلية الكلية التي يرسمها الإنسان في ذهنه للأشياء إنما هي صورة لها مقابل موجود فعلا في عالم خاص هو عالم المثل، ولذا كان — في رأيه — يسيرا على الروح الهائمة أن تشهد تلك المثل، فنقد أرسطو هذا الرأي من أستاذه، لأنه رأى في ذلك نزولا بالفكر إلى مثلة الأشياء الجزئية المحسوسة، فما ينبغي أن يكون للصورة الذهنية مقابل في الخارج كما هي الحال في الصور التي تنقلها إلينا الحواس. وهذب أرسطو من هذا الرأي فقال إنه على الرغم من أن الإدراك الكلي هو الحقيقة، إلا أنه ليس له وجود مستقل في عالم خاص به، بل إن وجوده محصور في هذا العالم الذي نعيش فيه، وإيست الإدراكات الكلية إلا صور الأشياء الجزئية. وبهذا تفوق أرسطو على سلفه تفوقا بعيدا، وخطأ بالفلسفة مرحلة فسيحة حتى بلغ بها أبعد حد عرفه الفكر اليوناني.

ولم يكن فضل أرسطو على الفلسفة مقصورا على ما ذكرنا من تهذيب المذهب المثالي، ولكنه أنتج فوق ذلك فلسفة للتطور لم يشهد التاريخ لها ضريبا حتى اليوم، إذا استثنينا "هجل"، بل إن هجل حين أخرج للعالم مذهبه في التطور إنما كان يتأثر بأرسطو في خطاه، ولعل هذا الجانب من فلسفته أقوم ما أضاف إلى ثروة الفكر، على الرغم من أنه قد استعار أساس البحث من أسلافه،

فما نحسبك قد أنسيت مشكلة الصيرورة أو التحول ، وكيف كانت للفكر اليونانى محاولات في هذا منذ أقدم العصور . فذلك هيرقليطس ومن جاء بعده من فلاسفة بذلوا جهدا كبيرا لعلمهم يدركون كيف أمكن لهذا التحول الطارئ على الأشياء أن يكون ، فابعوا أثر الأمر بالإفلاس ، على أن هذا الذى قد فشلوا فيه لم يكن من المشكلة إلا أثره جوانبها ، وإنما الأمر كل الأمر هو معنى التحول ، والغاية التى تقصد إليها هذه الصيرورة الدائمة الدائبة بين الأشياء . فليس ما نرى فى العالم من تحول وتغير ضربا من العبث لا يقصد الى غاية معلومة كما ذهب أولئك الفلاسفة القدامى ، ولكنه ارتقاء بالأشياء من الأسفل الى الأعلى . فستحيل أن تكون هذه الأحداث المتعاقبة فى الكون كما زعم القدماء " قصة يرونها مأفون ، تدوى بالصوت وتضطرب بالحركة ولا تدل على شيء " بل لا بد أن يكون أمامها غاية ؛ لهذا لم يقنع أرسطو بالبحث فى إمكان الصيرورة لحسب ، بل أخذ يقيم البرهان على أن لهذا التحول الدائب قصدا ومعنى ، فليس يخطئ فى سيره يخطئ عشواء وإنما يسير نحو غاية معلومة يعرف السبيل إليها ، أما الغاية فلا شك فى أنها عقلية ، وأما سبيلها فهو ارتقاء عقلى منظم ينتقل بالعالم مرحلة بعد مرحلة .

تلك كانت فلسفة أرسطو ، وهى على الرغم من أنها أبلغ

ما وصلت اليه الحقيقة في التعبير عن نفسها في العصور القديمة ،
إلا أنها لا تخلو من الخطأ والنقص ، وأى فلسفة تخلو منهما ؟
وها نحن أولاء نمدد الى مقياسنا ذى الحدين ، الذى ذكرناه من
قبل لتخبر به فلسفته ، ونرى هل وصلت بالفكر الى حد يحوز
الركون اليه . وذلك المقياس هو أن نطرح هذين السؤالين : هل
يمكن لمبدئه أن يفسر العالم ؟ وهل يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه ؟
(١) لعل ما أدنى لفلسفة أفلاطون الى الفشل في تفسير
الكون هو تلك التثنية التى ذهب اليها ، بأن شطر الوجود الى
حسن وفكر ، أو عبارة أخرى الى مادة ومُثل ، فتمنر عليه بعد
ذلك أن يشتق هذا العالم من تلك المُثُل ، إذ زعم أنها مستقلة
عن العالم تمام الاستقلال ، فأوجد بذلك حوة صحيحة بين شطرى
الوجود استحال عليه وتقه كما ذكرنا . بغاء أرسطو ولمس هذا
النقص في فلسفة أستاذه ، فحاول أن يتداركه بالإصلاح ، وذلك
بأن يحو تلك الاثنائية من فلسفته محواً ، فيبدأ بإنكاره أن يكون
الكلى والجزئى متفصلين ، وأن يكونا في عالمين متباعدين ، فلا
يمكن أن يكون المثال شيئاً هنا ، وأن تكون المادة شيئاً غيره
هناك ، بحيث يحتاجان الى قوة خارجية تدفعهما فتقرب بينهما
ويتحدّيهما في وحدة هي هذا العالم الذى نرى ، إنما الكلّى والجزئى
أى الصورة والمادة كل لا يتجزأ ، هكذا عدل أرسطو من

رأى أفلاطون، فهل تراه وفق في إزالة الاثنينية ومحوها كما أراد؟ لا نحبه كذلك، فلا يكفي أن تجمع المادة إلى صورة بأية وسيلة من الوسائل ثم تزعم أنهما قد أصبحتا وحدة متصلة لا سبيل إلى انفصالها مع اعترافك بأنهما حقيقتان نهائيتان مستقلة إحداهما عن الأخرى، لأنه إن كان مبدأ العالم المطلق هو الصورة لزم أن تكون المادة صادرة عن تلك الصورة، وأن يقوم الدليل على أن المادة ليست إلا مظهرها لها، إنه لا يكفي أن تدلل على أن الصورة تخلع على المادة شكلها وكفى، بل يجب أن تكون الصورة منشئة المادة وخالقتها، وأن يكون كل شيء في الوجود قد صدر منها وفاض عنها مادامت هي وحدها الحقيقة الأولى كما فرضنا. ولكن هانحن أولاء نرى بين أيدينا عنصرين : صورة ومادة . فإما أن تكون المادة نشأت من الصورة أو لا تكون ، فإن لم تكن تخم ألا تكون الصورة وحدها هي الحقيقة النهائية للكون، بل تقف المادة معها كثفا إلى كثف عنصران نهائيا أصليا، وبذلك يكون في العالم كائنان كلاهما لا ينشأ عن أخيه، ولكنهما موجودان معا منذ الأزل . وما هذا من أرسطو إلا إقرار بالاثنيية لا ريب فيه، فهل عاجل فلسفة أفلاطون كما أراد ؟ كلا، إنه لم يستطع ، ووقع فيها أراد أن ينجو منه ، وإذن فقد بقيت مشكلة الوجود قائمة تنتظر الحل إذ لم يفسرها أرسطو .

(٢) هل يفسر مبدأ الصورة نفسه ؟ الجواب هنا أيضا بالنفي ، لأنه لا يفسر نفسه إلا إذا نهض الدليل القاطع على أنه مبدأ تلمية البداهة ويحتمه العقل ، أو بعبارة أخرى يلزم وجوده بالضرورة . ولكنه ليس كذلك ، فهو بيان للأمر الواقع لا أكثر ولا أقل ، فلا ندري لماذا يجب أن يكون الواقع هكذا ، وألا يكون شيئا غير هذا . إنه كان ينبغي لأرسطو إذا أراد أن يفسر هذا بتماثيل معقول أن يبرهن على أن كل ما في العالم من صور وحدة مرتبطة منطقتة ، وأن بعضها ينشأ من بعض كما سبق لنا القول في نقد أفلاطون ، إنه كان ينبغي أن يشتق المثل مثالا من مثال حتى يرتقا جميعا الى مثال أعلى يلزم وجوده بالضرورة ولا يحتاج الى تعليل . يقول أرسطو ان التغذى هو صورة النبات والإحساس صورة الحيوان ، وإن التغذى يترقى تطوره الى الإحساس ، وهو يقف عند حد هذا البيان لما هو واقع حادث فلا يمدده الى التعليل ، لماذا يجب أن يتطور التغذى الى إحساس ؟ ولم كان هذا التطور ضرورة منطقية ليس الى وقوعها من محيص ؟ فهو قد وصف التطور ثم تركه بغير تعليل .

إن أرسطو يزعم لنا أن العالم يسير نحو غاية مقصودة ، هي تحقيق العقل لوجوده ، وأن هذه الغاية قد تحققت على وجه التقريب في الانسان لأنه كائن عاقل ، وهذا قول معقول لا غبار

عليه، ولكن ليس معناه أن كل خطوة في التطور — أعني في سير العالم — يجب أن تكون أعلى من التي قبلها لأنها تكون أدنى إلى الغاية التي يتجه العالم نحوها في سيره ؟ ولما كانت تلك الغاية هي تحقيق العقل لنفسه كان معنى قولنا إن كل خطوة أعلى من التي قبلها أنها أكثر منها عقلا ؟ ولكن كيف يكون الإحساس أكثر عقلا من التغذى ؟ ولماذا لا يكون العكس صحيحا ؟ هو يقول إن التغذى يتطور إلى إحساس ، فلماذا لا يجب أن يتطور الإحساس إلى تغذى ؟ ما الذي يمنع أن ينعكس الوضع ؟ إن كل فلسفة للتطور مقضى عليها بالفشل إذا لم توضح لماذا تكون الصورة العليا والسفلى سفلى ؟ فمتلا لماذا يحى التغذى أولا باختياره أسفل ثم يتلوه الإحساس ولا يكون العكس ؟ إن كنا لا ندرى سببا لاستحالة وقوع العكس فقد أفلسنا فلسفتنا في التطور في أهم أغراضها ، إذ معناه أننا لا ندرى فارقا حقيقيا يميز بين الأسفل والأعلى ، وعمل ذلك يكون الانتقال في نظرنا مجرد تغير وتحول من حالة إلى حالة ، ولا يلزم أن يصحبه علو وارتفاع ما دام لا فرق بين أن يتحول (أ) إلى (ب) أو (ب) إلى (أ) فقد كان ينبغي إذن لأرسطو أن يقيم الدليل على أن الإحساس أرقى للعقل من حالة التغذى بأن يبين أن الإحساس نتيجة منطقية للتغذى ، ذلك لأن الترقى المنطقي هو الترقى العقل بعينه ، وقل مثل هذا في سائر الصور جميعا .

إذن فلم يوفق أرسطو حين فرض الصورة أصلا للكون في أن يبرهن على أنها ضرورة ، وعلى أن الصور الجزئية مشتقة بعضها من بعض ، فلا هي فسرت نفسها ، ولا هي قدمت للكون تعليلا مقبولا . ولكن إن عجزت فلسفة أرسطو عن أن تقطع في هذا الموضوع بقول فصل فقد سارت في سبيل ذلك شوطا بعيدا .

مقارنة بين أفلاطون وأرسطو

يقول بعضهم : " إنك إذا تحولت من فلسفة أفلاطون الى فلسفة أرسطو كنت كمن هبط من ذروة جبل الى أرض ذات مزارع وبساتين ، تمهدت زرعها وأشجارها يد ماهرة ، وأحييت بسياج حصين " .

يسون بذلك أن أفلاطون يخلق في السماء ، أما أرسطو فيبحث في الأرض ويلبس الواقع ، ويقسم القضايا التي تتعلق بكل علم تقريبا دقيقا . كان أرسطو تلميذا لأفلاطون — كما ذكرنا — ولكن فلسفته تختلف اختلافا كبيرا عن فلسفة أفلاطون ، لم يكن أرسطو شاعرا خياليا كأفلاطون ، إنما كان يحب الحقائق الواقعية ويميل الى تنظيمها ووضع أسماء لها ، لم يكن يهتم كثيرا بالنظريات الرياضية كما كانت تهتم مدرسة أفلاطون ، إنما هم في حقائق

البيولوجيا (علم الحياة) وأشباهاها، يرى أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ بالحقائق الواضحة ثم يتدرج منه الى ما فوقه .

كان أفلاطون يرى أن الحقيقة مركزها في النظام الروحاني، الساوى (في عالم المثل)، وليس عالم الحس المادى إلا مظهره له، أما أرسطو فيرى الحقيقة في عالمنا الذى بين أيدينا، لذلك كان غرضه أن يفهم ماحوله، وهما نظران يكادان يكونان متناقضين، فالأول يرى أن عالمنا لا يفهم إلا بالعالم الآخر الروحاني الإلهي، أما الثانى فيرى أن عالمنا يفهم من ذاته وبأعمال عقلنا فيه نفسه .

وقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثل وقال إنها لا تعين على فهم هذا الوجود، وإنها ليست إلا تطورات خيالية؛ لذلك كانت طريقة شرح أفلاطون لهذا العالم ولنظريات الأخلاق والفن طريقة شعرية، أما أرسطو فطريقته أعمال عقلنا فيما بين أيدينا، والاستعانة على ذلك بالمنطق؛ ونظراته في الأخلاق تشعر بأنه ينظر الى الانسان كإنسان لا ك مخلوق إلهي، ونظراته السياسية تدور على نظراته للجماعة كما يراها في هذا العالم الأرضي، لا على مثال كمال وراء عالمنا تتطلع لاحتدائه . لا يثق أفلاطون بالحواس ولا يرى أنها توصل الى علم؛ أما أرسطو وإن رأى فيها نقصا فهو يرى أنها تصح أن تكون آلات تستخدم لمعرفة بعض الحقائق الأولية . وهكذا ترى الفرق بين عقلية الفيلسوفين كبيرا، ويجمعها ما قلنا

الفصل الثاني عشر

الرواقيون The Stoics

حياة زينو^(١)

ولد زينو القبرصي مؤسس المدرسة الرواقية نحو سنة ٣٤٢ ق.م في مدينة سيتيوم (Citium) من أعمال قبرص ، وقد كانت مدينة يونانية تغلب على أهلها التزعة الدينية التي يتميز بها الجنس السامي ، وقد كان ينتمى الى هذا الجنس عدد كبير من سكان تلك الجزيرة . وكان أبوه بل أسرته جميعا تشتغل بالتجارة ، فبدأ زينو في طليعة شبابه يمارس تلك المهنة ، ثم زلت به كارثة مالية فادحة أصابته يجنوح مركب فيها ماله فاصطدمت بصخرة حطمتها ، وبذلك فقد زينو كل ثروته . فذهب الى أثينا حيث تتلمذ لكراتس (Crates) الكلبي ، وستلو (Stilpo) الميغاري ، وبوليمو (Polemo) الأكاديمي . فاجتمعت لديه فروع شتى من المذاهب الفلسفية ، إذ درس فلسفة الكلبيين وطرائق حياتهم العملية ، كما درس الفلسفة الميغارية ، هذا فضلا عما تأثر به من تعاليم

(١) يلاحظ أن هناك فيلسوفين كبيرين يسمى كل منهما زينو ، زينو الإيلي وقد تقدم ذكره في الفلسفة الإيلية وزينو الرواق وهو هذا .

من أن أحدهما يحلق في السماء يبحث عن الحق ، ولا تخريل المس الأرض يبحث عن الحق ؛ وقد قال أحد الكتاب الألمان :
 "إن كل مولود يولد إما أفلاطونياً أو أرسططالياً" ، يعني بذلك أن الناس إما أن يميلوا إلى الخيال وإما إلى الواقع ، إما إلى ما وراء المادة وإما إلى الحقائق العلمية ، إما إلى الشعر وإما إلى المنطق الجاف . فالذين مزاجهم العقل من النوع الأول أفلاطونيون ، والآخرين أرسططاليسيون . وقد تعد بعض المحدثين هذا النظر إلى أرسطو وقالوا — بحق — إن أرسطو في فلسفته لم يخل من نفحة شعرية ، ولم يكن واقعياً صرفاً ، فكاتبته في بعض الموضوعات كالهيفة وما يتعلق بالأفلاك مصبوغة بصيغة أفلاطون الشعرية ، لا بما ينبغي عليه من نظرة تجريبية واقعية .

المذاهب الفلسفية بعد أرسطو

تاريخ الفلسفة اليونانية بعد أرسطو تاريخ قصير ، لأنه لم يكن تاريخ إنشاء وبناء ، بل تاريخ انحطاط سريع . ويرجع السبب في تدهور الفلسفة اليونانية بعد أرسطو إلى عوامل سياسية واجتماعية ، ذلك بأن الفلسفة ليست مستقلة تنمو وتحط حسب كفاية الشخص الباحث وحدها ، إنما تسير جنباً لجنب مع الحالة السياسية والاجتماعية والدينية والفنية للأمة ، فالنظام السيامي

والفن والدين والعلم والفلسفة كلها أشكال مختلفة تعبر بها الأمة عن حياتها ودرجة رقيها، ففلسفة الأمة تدل على تاريخها .

وبلاد اليونان من عهد الاسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وولفت قوة المقدونيين على مدينة اليونان وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصبحت بالهرم، ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروها ولاية من مملكتهم الواسعة .

كان من جراء ذلك أن الفلسفة اليونانية أصبحت بالهرم كذلك، فالروح العلمى الخالص، والبحث والبحث، والاهتمام بالحقيقة للحقيقة لم نره بعد أرسطو، وأصبح الباحث على البحث في الفلسفة ليس حب الاستطلاع، ولا الشوق الى تعرف الحقيقة إنما كان الباحث على الفلسفة بحث الفرد وراء ما يخلص من شروء الحياة وويلاتها، وبذلك أصبحت الفلسفة شخصية بعد أن كانت علمية، وصارت كل الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته، ومن أجل هذا كانت كل الأبحاث الفلسفية أخلاقية، وإن بحث شيء بعدها فأنما يبحث خدمة لها، وكاد ينقطع ما كنا نشاهد في المصور الأولى لليونان من بحث في العالم وشؤونهم وقضاياهم، وتصوّروا الإنسان هو المحور والعالم يدور عليه بعد أن كان الأولون يتصوّرون الإنسان نقطة من محيط

العالم، وصار البحث فيما وراء المادة والبحث في الطبيعة والمنطق والفن إنما هو لخدمة البحث الأخلاقي، واختل التوازن الذي كان موجودا في الأبحاث الفلسفية في الموضوعات المختلفة .

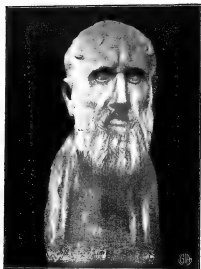
كذلك كان من نتائج هذا التدهور عدم الابتكار إلا قليلا ولم يكن ممن جاء بعد أرسطو إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها، ولكن لا جديد .

على كل حال كان أهم الفرق بعد أرسطو الرواقيون والأبيقوريون .

اتهى بفضلله إلى ما هو عليه من تمام ، فضلا عما بذل من جهد في رده على ما وجهه اليه الشكالك ورجال الأكاديمية من سهام النقد . وهكذا لبث المذهب الرواقى فى أثينا يشغل من زعيم إلى زعيم حتى كانت سنة ١٥٠ ق . م أو ما يقرب منها : فانقل إلى روما ، حيث خيم برواقه إلى سنة ٢٠٠ بعد الميلاد ، وأبرز أعلام هذا المذهب من الرومانيين هم : سينيكا ، وأبكتيقيس ، والامبراطور ماركس أورليوس ، وشيشرون . فقد ففخوا فيه من روحهم بما أفتجت أفلامهم .

أساس المذهب الرواقى

لم يحفظ لنا التاريخ مما كتب الفلاسفة الرواقيون فى ثلاثة أقرون الأولى من حياة مدرستهم إلا أجزاء قليلة متناثرة ، وذلك على كثرة ما سطرت أفلامهم كثرة خصبة وافرة ، حتى قيل عن أحدهم — كريسيس — إنه ألف وحده نحو سبعمائة كتاب . ولذا كان من المتعذر أن نرد أجزاء المذهب إلى أربابها من أعلام الرواقين ، فليس لدينا ما نستطيع أن نتمد عليه فى التمييز بين آراء زينو نفسه وما أضافه أتباعه ، وبخاصة كريسيس ، فكان لزاما علينا أن ننظر إلى المذهب كله كوحدة دون أن نعد إلى تتبع مراحل نموه وتطوره ، فلأخذة كما خلفه كريسيس .



زينو الرواقى

سقراط التي درسها مما كتب أكرنوفون وأفلاطون ، فتناول تلك الآراء جميعاً ، وطبعها بطابع ذهنه ، وأخرجها للناس فلسفة جديدة، فأنشأ حوالى سنة ٣٠٠ ق . م مدرسة في رواق مزخرف نسب إليه المذهب وأصحابه ، ولئن كان التاريخ لا يبي من أنريات أيامه إلا قليلا فإنه لا يسعه أن ينفى تلك الشخصية المتنازعة البارزة التي صادفت من قلوب معاصريها كل إعجاب وإكبار، لما تحملت به من خلق نبيل، ولما اتصفت به حياته من بساطة واعتدال استطاع بفضلهما أن يعمرا عواما طويلا دون أن تصيبه حلة أو مرض، ثم شاء أن يختم حياته بسده، فاترع نفسه من صدره اختيارا في سنة ٢٦٤ ق . م (أو ٢٦٠) .

أعلام المذهب الرواق

وجدير بنا أن نلم للمامة خفيفة بأعلام الرواقين الذين خلفوا زينو، فقد تزم المدرسة الرواقية من بعده كلثيس (Cleanthes) وأخذ يديرها بين سنتي ٢٦٤ و ٢٣٢ . وقد كتب فيما كتب نشيدا دينيا رائعا كان من أثره أن اكتسب المذهب الرواق تلك التزعة الدينية القوية التي عرفت عنه . ثم خلفه كريسيبوس (Chrysippus) وقد تولى رئاسة المدرسة، بين سنتي ٢٣٢ و ٢٠٤ ق . م وهو الذي أكل جوانب النقص في مذهب الرواقين . حتى

الفريق أن مذهب زعيمهم زينو لم يكن هو بذاته مذهب المدرسة الكليية ولا هو تهذيبه لحسب ، بل إنه شيء آخر جديد خلقه زينو خلقا وأنشأ إنشاء ، وإن يكن قد امتقى عناصره من سابقه . لم يكن الرواقيون جميعا على اتفاق تام في فلسفتهم ، فينا نجد هيريلوس (Herrilus) يصرح بأن المعرفة وحدها هي الخير الأسمى وأنها غاية الحياة المثلى ترى في الطرف الآخر "أرستون" يحققر الثقافة والتعليم ، ويسخر من كل ضروب المعرفة ، فإن كانت تلك المعرفة متعلقة بما وراء الطبيعة فهي محاولة فاشلة ، فهيات لهذا العقل البشرى العاجز أن يصل الى شيء مما وراء الطبيعة ؛ وأما إن كانت المعرفة بحثا في الطبيعة المادية نفسها فهي عبث لا غناء فيه . وكأنما أراد أرستون بذلك أن يحصر الرواقية في حدود الفلسفة الكلية فلا تمدوها ، بأن ركز القيمة كلها في الأخلاق وحدها ؛ وبين هيريلوس من ناحية وأرستون من ناحية أخرى كان زينو يرى أن المعرفة العلمية شرط أساسي للحياة الأخلاقية ، ولذا فقد قسم فلسفته إلى أبحاث ثلاثة : المنطق والطبيعة والأخلاق ، على أن يكون الأولان وسيلتين تؤديان إلى الثالث وهو الغاية المنشودة .

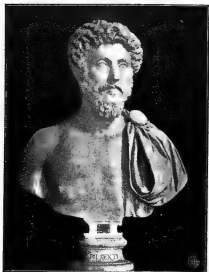
أما المنطق فقد تأثر فيه خطو أرسطو ، وإن يكن قد أضاف إليه ، وأما الطبيعة فقد بناها على مزيج من نظرية هيرقليطس



Kien

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد أقام هؤلاء فلسفتهم على أساس البحث النظرى قبل كل شئ ، أما الرواقيون فلم يأبهوا بالآراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم ودرهمهم إلا بمقدار ما تكون سيلا الى الجانب العملى من الحياة ، فليست الفلسفة عندهم أن يتقصى الانسان ينظره الأرض والسماء ثم يقف عند هذا الحد لا يعدوه ، إنما هي — كما عرفوها — فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية .

أراد زينو إذن أن يحيا حياة فاضلة تقوم على أساس من الخلق القويم ، ولكن من له بهذا الأساس ، وأين يحده ؟ إنه يريد عمادا ثابتا وطيدا لا تتزعزع قوائمه مع اختلاف الزمان والمكان ، فانفس بادئ ذى بدء كراتس الكلبي عسى أن يصادف عنده أساسه المنشود ، ورافقه زمنا طويلا ، حتى أخطأ فريق من أتباع زينو فاعتبروا أنفسهم ورثة للفلسفة الكلية التى تخرجت عن فلسفة سقراط ، وكانوا يتخذون سقراط وديوجينيس وأنستينس أمثلة عليا لما يجب أن يكون عليه الحكيم ؛ وإذن فقد كان غرضهم الأسمى هو غرض المدرسة الكلية بذاته : سعادة الانسان واستقلاله بفضيلته ، وكان تعريف الفلسفة عندهم هو تعريفها عند ذلك للمذهب الكلبي : عمل الفضيلة ، وقاسوا قيم الأبحاث النظرية بمقدار اشتراكها فى بناء الحياة الأخلاقية . ولكن فأت هبنا



مارکس اوریلیوس!

وآراء أرسطو، وأما الأخلاق فقد خفف من غلواء المدرسة الكلية فأدخل على صلابتهم شيئاً من اللين . من تلك العناصر المتفرقة أقيمت الفلسفة الرواقية ، فلا يحوز لأحد أن يزعم أنها استمرار للفلسفة الكلية وحدها بحال من الأحوال .

المنطق

خير لنا أن نتمزق في بحثنا على الجزء من منطق الرواقين الذي يتصل بالقواعد لأنه في جوهره منطق أرسطو ، وأن نتصرف بعنايتنا إلى نظريتهم التي أضافوها — وهي من ابتكارهم — عن أصل المعرفة ومقياس الحقيقة .

أنكر الرواقيون ما ذهب إليه أفلاطون من أن في النفس مثلاً جاءت بها بالفطرة منذ الولادة، ولم تُكتسب من العالم الخارجي، وزعموا أن نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء خالية من كل أثر وصورة ، ثم لا تلبث أن تُوارد على حواسه آثار متباعدة من الأشياء الخارجية فتنتج صورها في لوحة الذهن كما تستطيع صورة الختم على قطعة الشمع ، وإنه فالعقل قابل للأثار الحسية مغضل بها، وقد يكون له أثر ضال ولكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيئاً ، إنما ينحصر تصرفه في هذه الدائرة الضيقة

وحدها، يشكل فيها ويصور من أجزائها كيف شاء ، وإذن
فيعين المعرفة كلها هو العالم الخارجى ، يرسل إلينا أسباب العلم
فتسلك إلى أذهانتنا سبلا خمسة ، هى الحواس ، وليس سوى ذلك
علم ولا معرفة خلافا لما ارتآه أفلاطون « من أن العقل وحده مصدر
المعرفة تتبع منه لأنها مطبوعة فيه وأما الحواس فهى لا تؤدى إلا
إلى الوهم والزلل » . نعم أنكروا رواقيون ما أثبتته أفلاطون من أن
هذه المدركات الكلية — أو عبارة أخرى أسماء الأجناس كإنسان
وحصان وشجرة — صور لحقائق ميتافيزيقية موجودة فعلا خارج
خدود أذهانتنا ، فتلك الإدراكات الكلية إن هى إلا أفكار
فى عقولنا نحن ، اترعناها مما صادفنا فى الحياة من جزئيات ، بجمعنا
كل طائفة من الأشياء فى جنس واحد ، وأطلقنا عليها اسما مشتركا
فليس لهذا الاسم المشترك مدلول خارج نفوسنا .

وما دامت المعرفة كلها إنما صدرت عن الأشياء المحسة
فالحقيقة هى المطابقة بين ما ينطبع فى أذهانتنا من آثار وبين الأشياء
الخارجية نفسها ، أو عبارة أخرى هى تطابق بين صورة الشيء
فى أذهانتنا وبين الشيء نفسه ؛ ولكن كيف السبيل الى معرفتنا
أن هذه الأفكار التى تحملها رؤوسنا نسخ صحيحة لأشياءها فى الخارج ،
ما يدريك أن صورة الشجرة التى فى ذهنك تطابق على مسماتها ،
ولم لا تكون هذه الأفكار من لعب الخيال وصنع الوهم ؟ أثمت

مقياس قيس به الحقيقة فميز بين الفكرة الصحيحة والفكرة الزائفة؟
يجيب الرواقيون أن نعم، ولكنه ليس في هذه الإدراكات الكلية
لأنها صليعة أذهانتنا، فهي التي كوَّنتها وركبتها مما أنت إليها به
الحواس، قد رأيت زيدا وعمرا وأحمد وخالدا فكوَّنت لنفسك
من هؤلاء صورة سميتها «إنسانا» فلا يجوز لك بحال من الأحوال
أن تتخذ هذا الذي كوَّنته لنفسك بنفسك مقياسا تميز به الباطل
من الصحيح. وإذن فلا حق إلا هذه الآثار الحسية نفسها،
وعلى ذلك فمقياس الحقيقة لا بد أن يكون في دائرة الإحساس
ولا يتعداها، مقياس الحقيقة هو الشعور لا الفكر.

ويرى الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تبحث فينا شعورا قويا
واضحا، أو اعتقادا بأنها حقيقة. وهذه القوة وهذا الوضوح
في الصورة التي تبحث في الذهن من شيء حقيقي كفيضان يتميز الصور
الذهنية الصحيحة التي تمثل حقائق خارجية من الصور التي تسجتها
الأحلام وركبها الخيال. فالشيء الحقيقي إنما يفرض نفسه على
نفوسنا فرضا، وليس لإتكاره من سبيل، إذ يقوم في النفس
اعتقاد جازم بأن هذا الشيء المعين موجود فعلا في الخارج، فهو
حقيقة مؤكدة، وهذا الاعتقاد هو وحده مقياس الحقيقة.

وإذن فتمتد عادت الفلسفة أدراجها كرة أخرى، واتسمت
بالطابع الشخصي، وأصبح مقياس الحقيقة ليس قائما على العقل

وهو متصر حام ، بل على الشعور وهو عقيدة شخصية محصورة في الفرد .

الطبيعة

وضع الرواقيون أساساً لفلسفتهم الطبيعية وهو : « أن ليس في الوجود غير المادة » وهذا المبدأ يتفق ورأيهم في المعرفة الذي شرحناه ، فإن كانت المعرفة لا تأتي إلا من طريق الحواس فلا لم يحس لا يعرف . وكل شيء موجود هو مادة ، حتى الروح وحتى الله تعالى ، وقد أدامهم الى هذا النظر اعتباران : الأول أن وحدة الوجود تتطلبه ، فالعالم واحد ولا بد أن يكون نشأ من مبدأ واحد ، فالقول بأن هناك مادة ومثلاً كما يقول أفلاطون ينشأ عنه وجود فاصل بين الاثنين ليس عليه جسر يبر عليه بينهما ، فيجب أن تقتصر على المادة وتعمل فيها عقلاً . وثانياً — أن الجسم والنفس — والعالم والله متفاعلان . فثلاً الجسم يؤدي الى أفكار في النفس ، والنفس تبحث على حركات في الجسم ، وهذه كانت تكون مستحيلة إذا لم يكن الجسم والنفس من عنصر واحد ، فالمادى لا يمكنه أن يؤثر في غير المادى والعكس ، فلا بد أن يكون هناك اتصال واتحاد في العنصر ، وحيث يجب أن يكون الكل مادياً .

ثم بحثوا في أساس المادة الذي نشأ عنه هذا العالم ، والذي هو أصل لكل التغيرات ، فذهبوا في ذلك مذهب هرقليطس

القائل بأن النار أساس كل شيء ، وأن كل شيء مركب من نار ، وقد مزجوا رأيهم المأدب بالحلول فقالوا إن الله هو النار الأولى ، ونسبة الله الى العالم كفسية روحنا إلينا ، ونفس الإنسان نار كذلك ، وجاءت من النار الإلهية وأنبثت في الجسم كله ، وكذلك الله منبث في العالم كله لأنه نفس العالم والعالم جسمه .

وعلى الرغم من أن الله منبث في كل شيء في الوجود كما تبث روح الإنسان في كل أجزاء جسمه ، إلا أنه كالروح البشرية أيضا — مع انبثاتها هذا تتخذ لها مستقرا من الجسم يكون مركزا رئيسيا لها ، يمتاز عن بقية الأجزاء — كذلك هو مع انتشاره في كل دقائق الكون قد تحير نفسه مكانا اتخذ مركزا رئيسيا ممتازا ، وموقعه من الكون في المحيط الخارجى ، وعلى رأى آخر في قلب العالم ، ومن ثم تبث قواه في كل أنحاء الكون .

لم يكن بادئ الأمر في الوجود غير الله في هيئة النار كما أسلفنا ، ثم تحرك الله ، أو تحركت تلك النار الإلهية بتعبير أصح ، وحولت جزءا منها الى هوله ، ثم جزءا من الهواء الى ماء ، ثم سوى جزءا من الماء أرضا ، ومعنى ذلك أن هذا الهواء وهذا الماء وتلك الأرض إن هي إلا صور من الله تحول نفسه اليها عمدا ، وأبقى من نفسه جزءا إلهيا خالصا ، لا يزال في أصله الناري ، وهو الذى حدثناك عنه أنه مستقر في محيط الكون الخارجى أو في القلب ،

وهو الذي يبدو لنا كأنه وحده الله، منفصلا عن هذا العالم يسيره ويدبره، والواقع أنهما جميعا شيء واحد. على اختلاف في الكيف والدرجة . ولكن العالم لن يلبث على صورته هذه الى الأبد ، بل إنه سيعود — اذا سار ما قدر له من شوط — فيتحول الى نار عظيمة تصهر كل شيء الى بخار ملتهب كما كانت أول الأمر ، وسيعود الله أو « زيوس » (Zeus) حسب تعبيرهم فيحتضن العالم في نفسه ولا يكون في الوجود إلا هو في صورة واحدة ، ولن يلبث حتى يعود فيخرج مرة ثانية ، وهكذا سيتعاقب على العالم حالات : الهدم والبناء الى ما لا نهاية ، ولما كان ذلك يحدث على أساس من النظام والقانون ، وليس متروكا أمره فوضى ، فان العوالم المتعاقبة اللانهائية في عددها ستجئ متشابهة أتم الشبه حتى في أدق التفاصيل ، فيقع في كل عالم ما وقع في سالفه من أحداث ويظهر فيه ما ظهر في ذاك من أحياء وأشياء في دقة وضبط ، لا يحيد الشذوذ إليهما سيلا ، وفي اختلاف المسبب إن كان السبب هو هو والقانون بذاته لا يتغير ولا يعتريه نقص ولا زيادة ؟ ولئن كان العالم هكذا مسيرا بقانون مقدور فهو يجبر على السير في طريق معينة ليس لأي شيء عن السير فيها محيص ، بما في ذلك الانسان . يتضح مما سبق أنه على الرغم من مادية الرواقين فقد قالوا إن الله هو العقل المطلق ، وهم بهذا القول لم يعدلوا عن ماديتهم

لأنهم فسروه بأن النار الإلهية عنصر عاقل . وإذا كان الله عاقلًا فالعالم مسير بالعقل والحكمة ، ومن هذا يتبع .

(١) أن العالم سائر إلى غاية ، يسير نحوها بنظام وجمال وثبات .
(٢) وأن العالم خاضع لقوانين ثابتة ، يسيره حكمًا قانون العلة والمعلول والسبب والمسبب ، لهذا لم يكن الإنسان حراً ، لأنه لا يمكن أن يكون حراً الإرادة في عالم مجبر ، قد نقول إننا نختار هذا أو ذاك ، ولكن هذه العبارة ليست تدل إلا على أننا نرضى هذا أو ذاك ، وما اخترناه أو ما رضىناه فنحن لا شك مضطرون إليه .

ونفس الإنسان جزء من النار الإلهية ، ولهذا كانت نفساً عاقلة — ولكن ليست نفس كل فرد تأتي مباشرة من الله ، وإنما النار الإلهية انبعثت منها نفس الإنسان الأول ثم تنقلت من الأصل إلى الفرع وهكذا على طريقة التوالد ، وبعد الموت تستمر كل نفس ، أو الخيرة منها — مذهباً في ذلك عندهم — حياة متصلة بالفرد إلى أن يحصل الاحتراق العام ، فتعود هي وكل شيء إلى الله .

الأخلاق عند الرواقين

تعالم الرواقين الأخلاقية مؤسسة على مبدأين أشرنا إليهما في تعاليمهم الطبيعية :

(١) أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء .

(٢) أن طبيعة الانسان الأساسية طبيعة عاقلة ، فصاغوا
آراءهم الأخلاقية في هذا المبدأ « عش على وفاق الطبيعة » يعنون
بذلك شيئين :

(١) يجب أن يعمل الناس على وفاق الطبيعة بمعناها الواسع
أعنى على قوانين الطبيعة التي تحكم العالم .

(٢) أن يعملوا على وفاق الطبيعة بمعناها الضيق ، أعنى حسب
أهم شيء في طبيعتهم وهو الجزء العاقل ، ففسر الانسان على حسب
ما يرشد إليه العقل خاضعا لقوانين العالم تكون حياته حياة أخلاقية
فالفضيلة هي السير حسب العقل ، والانسان الحكيم هو من يخضع
حياته لحياة العالم ويعد نفسه ثريا في دولا به الدائر — والخضوع
للعقل قال به أفلاطون وأرسطو من قبلهم وإنما الفرق في شرح
الرواقيين لهذا المبدأ ، فأرسطو مثلا عد أهم جزء في الانسان عقله
كما قال الرواقيون ، ولكنه عد الشهوات جزءا من الانسان له مكانه
ولم يتطلب محاربتها وإنما تطلب ضبطها بواسطة العقل ، أما
الرواقيون فعدوها شرا محضا يجب إبادته ، وصوروا الحياة حياة
حرب بين العقل والشهوات يجب فيها أن يتصر العقل ويظفر
بالشهوات يعدمها ، ومن ثم كانت نظراتهم تنتهى بالتقشف والزهد
وعدم التوازن بين قوى الانسان .

قد جعل أرسطو الفضيلة أكبر شيء قيمة، ولكنه مع هذا جعل للآل والظروف والأشياء التي حولنا قيمة في الحياة . أما الرواقيون فقالوا : لاخير في الوجود إلا الفضيلة ، ولا شر إلا الرذيلة ، وما عداهما فشيء نافه لا قيمة له ، فالفقر والمرض والألم والموت ليست شرورا ، والغنى والصحة واللذة والحياة ليست طيبات فإذا انتحر الانسان وأسلم حياته لم يعد شيئا ذا قيمة — واللذة ليست ذات قيمة ، وعلى الانسان ألا يبحث عن اللذة ، فالسعادة الحقة في الفضيلة ، والانسان يجب أن يكون فاضلا لا للذة ولكن لأنه الواجب ، وليس هناك درجات للفضائل ولا للرزائل ؛ فكل الفضائل خير ومتساوية في الخير، وكذلك الرذائل .

والفضيلة مؤسسة على شيئين : العقل والمعرفة ، لهذا كان المنطق والطبيعة ونحوها من العلوم ليست لها قيمة ذاتية ، إنما قيمتها في أنها أساس للفضيلة ، وأساس الفضائل كلها الحكمة ، ومن الحكمة تنبع فضائل أساسية أربع ، وهي : بعد النظر والشجاعة ، وضبط النفس أو العفة ، والعدل ؛ وإذا كانت الحكمة أساس هذه الفضائل كان من حازها حاز كل شيء ، ومن فقدتها فقد كل شيء ، والانسان إما فاضل بكل ما تدل عليه الكلمة ، وإما شرير بكل ما تدل عليه الكلمة ، وليس في العالم إلا اثنان : حكيم ومغفل ، ولا شيء بينهما ، وليس هناك تدرج من الشر إلى

الخبر، فالحكيم هو الكامل، وهو الحز والنقي، وهو الملك حقاً، وهو الشاعر وهو الفنان والنبى، وليس للغفل إلا البؤس والقبح والفقر، وهؤلاء الحكماء فى الدنيا قليلون، وكلما تقدم الزمن زادوا قلة.

وقد وضع الرواقيون قواعدهم هذه قاسية جافة كما رأيت . ثم أخذوا يعدلون بها ويستنون منها حسب ما أبلغتهم إليه الظروف، فعدلوا نظرهم فى إبادة الشهوات لما رأوا أن ذلك مستحيل، وإن كان ممكناً فهو يؤدى إلى الفتنة العاجل، والعجز عن العمل، فقالوا : — إذن — إن الحكيم لا يفقد شهواته ولا يتأصلها، ولكن لا يسمح بتؤمها — كذلك عدلوا قولهم بأن كل شئ عدا الفضيلة والزيلة لا يؤبه له، فلما رأوا أن هذا لا يسير مع الحياة العملية أعلنوا أن من الأشياء التى لا يؤبه لها ما يفضل بعضها بعضاً، فإذا خير الإنسان بين الصحة والمرض اختار الصحة، وقالوا : إن ما عدا الفضيلة والزيلة ينقسم إلى ثلاثة أقسام : ما يُفَضَّلُ، وما يَحْتَنَبُ، وما يَحْمَلُ فلا يهم — كذلك عدلوا رأيهم فى أن الإنسان إما حكيم وإما مغفل، فقد رأوا أن أبطال العالم ورجال التاريخ والسياسة ينطبق عليهم ما ذكره عن المغفلين لأنهم ليسوا حكماء على الإطلاق، فهم كثيراً ما ينغمسون فى الرذائل، حتى الرواقيون أنفسهم لا يخلون ممن يرتكب الأخطاء أحياناً،

الفصل الثالث عشر

الأيبيقوريون (The Epicureans)

أسس أيبيقور مدرسته قبل أن يؤسس زينو مدرسته بستة أو ستين، فسارت المدرستان جنباً الى جنب متنافستين تنافساً شديداً، على الرغم من أنهما تشتركان في كثير من المواضع .

ولد أيبيقور في ساموس سنة ٣٤٢ ق . م . ولما بلغ عامه الثامن عشر انتقل الى أثينا حيث قضى عاماً واحداً، ثم قصد الى كولوفون، وبقي فيها اثني عشر عاماً لا ينقطع عن الدراسة والبحث، معلماً نفسه بنفسه . فلما أن كانت سنة ٣١٠ أسس مدرسة في ميتيلين (Mitylenes) ، ثم نقلها الى لمبساكوس (Lampsacus) وأخيراً استقر في أثينا سنة ٣٠٦، وأقام المدرسة في داره وحديقته وأوصى قبل موته أن تخصص للمدرسة من بعده . ومن هنا أطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور ويحرصون على الاستماع لحديثه اسم "فلاسفة الحديقة" وقد جمعت بين أفرادها كثيراً من النساء والعبيد، هذا وقد انصل أيبيقور عن طريق الرسائل بأصدقائه في الخارج اتصالاً لم يفت ولم ينقطع، يبادلهم الرأي والنظر . وكان أيبيقور ذا شخصية محبوبة، إذ تعلق به تلاميذه

وفضلائهم لا يصح أن يقارنوا بسترط ودوجنيس فاعترفوا بأن
من الناس من ليسوا فضلاء، ولكنهم يقربون من الفضلاء .

وقالوا : ومهما بلغ الانسان من استقلاله عن العالم الذى
يحيط به ، واستغناؤه عن كل شيء مكتفيا بنفسه فإنه لا بد متصل
ببنى جنسه فى كثير أو قليل ، وهو بما ركب فيه من نفس عاقلة
يدرك أنه جزء من الكون ، وأنه مضطر لذلك إلى العمل من أجل
الجميع ، ويدرك كذلك أن سائر الكائنات العاقلة لا تختلف عنه نوعا
ولا تقل عنه فيما لها من حقوق ، وأنهم يخضعون لنفس القانون
العقل الذى يخضع له هو ، ويدرك أيضا أن الطبيعة إنما أرادت
بهؤلاء جميعا أن يعيشوا معا فى مجتمع واحد ، يعمل الواحد من أجل
الآخر ، فقد جبلت فى الانسان غريزة الاجتماع الذى لا بد لنشأته
وقيامه من شرطين : العدالة والحب بين الأفراد ، وبغيرهما لا يرجى
لمجتمع دوام البقاء ، ولذا فلا مندوحة للحكيم أن يصادق الحكماء
جميعا ، وأن يبادلهم حبا بحب .

ويرى الرواقيون أن هذه الصلة بين أفراد الانسان لا يجوز
أن تقتصر على أبناء الوطن الواحد ، فالعالم كله أمة واحدة لا فرق
بين رجل ورجل ، ولقد تابع زينو بهذا رأى المدرسة الكلية متابعة
وقية لم يغير فى رأيهم شيئا ، حتى قيل عن الكتاب الذى ألفه زينو

وأسماء « في الدولة » إنه « كُتب على ذيل كلب » إشارة إلى أنه تأثر في كتابه هذا آراء الكليين خطوة خطوة .

فلم ير الرواقيون مبررا للتفريق بين بنى الانسان في المعاملة ماداموا يشمون جميعا إلى أصل واحد، ويسعون إلى غاية واحدة ويخضعون لقانون واحد، وهم أعضاء جسم واحد، فيجب وجوبا لا مفر منه أن تعامل كل إنسان كأننا من كان، معاملة حسنة طيبة ، لا نستثنى من ذلك العبيد ، فهم كذلك جديرون منا بكل عناية وتقدير .

والَّذِينَ الحق عند الرواقيين هو الخضوع لقوانين الكون وصروفه المقدورة ، وهو تلبية حاجات المجتمع وخدمته ، والتقوى هى عبادة الآلهة ومحاسنهم حتى نرتفع إلى ما هم فيه من كمال ، هى فى صفاء القلب ومضاء المزجمة . فليس الإيمان الصحيح والدين القويم إلا الحكمة والفضيلة ، وبعبارة أخرى الدين والفلسفة شىء واحد .



ومن هذا ترى أن الرواقيين لم يأتوا بمجديد كثير، وإنما اقتبسوا من أقوال من قبلهم، وكانوا قساة في تعاليمهم لا ينظرون إلى الأشياء إلا من جانب واحد ، وقصروا الفلسفة على الفلسفة التى تتعلق

بأنفسهم، فما يهم من الفلسفة عندهم هو الإجابة عن هذا السؤال «كيف أعيش»، ومن محاسنهم التي لا شك فيها أنهم رفقوا الشعور بالواجب، ودعوا إلى سمو النفس فوق مفاسف الحياة .

ومن متأخري الرواقين إبيكتيٲس (Epictetus) ، وهو من أكبر معلمهم (٥٠ - ١٣٠ م) وقد كان عبدا رقيقا ، يحكون أن سيده كان يعذبه يوما وقد لوى رجله فلم يزد إبيكتيٲس أن يتشم ويقول في هدوء : « متكسر رجل » ، فلما كبرت قال في ضيق جزع : « قلت إنك متكسر رجل » . وكان من أهم تعاليمه أن أخلاقنا وسعادتنا إنما تعتمد على قوة المقاومة، وما نجد في هذه الحياة من آلام ليس إلا تمرينا رياضيا نصل به إلى ضبط النفس والإمساك بزمامها .



أَيْقُور

تعلقا مبعثه الإيجار الذي كاد يصل بهم إلى حد التقديس ، وقد رخصت منزلته من نفوسهم رسوخا لم يذهب به الموت ، بل ازدادوا له بعد موته حبا وإجلالا ، وقد بقيت مدرسة أبيقوريد قائمة نحواً من ستة قرون ، وهو الذي وضع أساس مذهب وأكله ، فلم يزد معتقو مذهب شيئا ذا قيمة على ما وضعه هو ، ولا غيروا من آرائه . وقد ألف أبيقوريد فافرط في التأليف ، إذ أخرج نحواً من ثلاثمائة مجلد ، على أن يد الزمان قد عبثت بمعظمها فلم تبقى لنا من ذلك الخضم الزاخر إلا قطرات ضئيلة ، ومن أهم كتبه كتاب "في الطبيعة" ويقع في سبعة وثلاثين جزءا ، كذلك وضع ملخصا لفلسفته في أربع وأربعين قضية أراد بها أن تحفظ عن ظهر قلب ، ولعل ذلك ما عمل على ذبوع آرائه وسيرة كلماته بين الناس إلى عهد طويل بعد وفاته . وقد كتب نظرية المعرفة في كتاب عنوانه "القانون" . أما الأخلاق فأشهر كتبه التي وضعها فيها : "في الخير الاسمي" و "ما يجب أن نتجنبه" و "في أنواع الحياة" .

الفلسفة الأبيقورية :

نظرية المعرفة

لئن كان زينو رأس المدرسة الرواقية قد اعتبر الفلسفة ميلا تؤدي إلى غاية وراءها ، هي الحياة العملية ، فقد بالغ أبيقوريد في ذلك

الزأى مبالغه عظيمه ، حتى كاد ينبذ الأبحاث العامية والرياضية نبذا تاما ، فهى عنده عبث لا غناء فيه ، وليست تطابق الحقائق الواقعة فى شىء ، ولم يقدر من فروع الفلسفة إلا ما يبحث فى الأخلاق ومعارها الذى يقاس به الخير والشر ، أما علم الطبيعة فلا يراد لذاته ، ولكن لكى يقفنا على أسباب الأحداث الطبيعية حتى لا تعود تلقى فى نفوسنا الرعب ، ولا يكون للآلهة تلك الرهبة القديمة ، ولا للموت ذلك الأسى الممهود ؛ وأما البحث فى الطبيعة البشرية فهو كذلك وسيلة لغاية ، إذ يحلل لنا نفسية الإنسان فنذكر رغباته الحقيقية ، فتعلم ما هو خالق بالرغبة فيه ، وما هو حقيق بالرغبة عنه .

على هذا الأساس بحث الأبيقوريون فى الطبيعة الانسانية ، واشتهوا من بحثهم بنظرية يشرحون بها وصول المعرفة الى الذهن ؛ أسامها أن الأشياء الجزئية التى تصادفها فى الحياة والتى تصلنا عن طريق الحواس هى وحدها الحقيقة ، فكل ما تحوى رهوسنا من أفكار وآراء إن هى إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التى انبعثت البنا من الأشياء الخارجية ، فانطبعت صورها فى أذهاننا ، وإذن فالإدراك الحسى هو وحده المقياس الذى تقيس به الحقائق النظرية ، أما الجانب العملى من الحياة فقياسه الشعور باللذة والألم . وليس من شك فى أن هذا الإدراك الحسى مقياس صحيح ،

فإن وجد الشك إليه سبيلا فمضى ذلك أننا نفرق بين ما نعرف وما نعمل وذلك مستحيل . لأننا نسير في الحياة وفق ما جاءت آلياتها الحواس من معرفة الظواهر التي نعيش في وسطها، أما هذا الاعتراض الذي يقام عادة في هذا الصدد من أن الحواس كثيرا ما تزل وتخطئ فتنتقل إلينا خطأ ووهما في مكان الحقيقة الواقعة فردود، لأنك إن أخطأت فليس خطؤك راجعا إلى الصورة التي نقلها إليك الإدراك الحسى، بل يرجع إلى الحكم الذي وصلت إليه أنت، فلا ريب في أن الحواس نقلت إليك صورة صحيحة لا غبار عليها، ولكن قد يصيبها التغير في ذهنك، فتحكم بأن الصورة الذهنية مطابقة لحقيقتها الخارجية في حين أنه لا يحق للإنسان أن يقطع بقول في أى صورة ذهنية ، لأنه لا يعلم إن كان لها في الخارج أصل يطابقها أم لا ، وهنا يتركنا الأبيقوريون في حيرة فلا يدلوننا على طريقة تمييزها الصور التي تمثل الواقع من تلك التي أصابها المسخ والتشويه فليست تمثل في الخارج شيئا .

ومن تلك الآثار الذهنية التي تطبعها الحواس على صفحة الذهن تتكون لدينا المدركات الكلية عن الأجناس بواسطة الذكرة، لأنها تحتفظ بالمعلومات الجزئية المتفرقة، ثم تعيدها إلينا عند الموازنة والمقارنة لنصل إلى حكم كلي ، وما دامت هذه الأحكام الكلية منشؤها المدركات الحسية وهذه الأخيرة حق فالأولى حق كذلك،

أى يمكن اعتبارها مقياسا للحقيقة كالإدراكات الحسية والشعور
 مسواء بسواء . وهناك شيء رابع هو الخيال ، فيرى أبيقور أنه
 يتكوّن مما يكون في النفس من صور جاءت بها الحواس من قبل ،
 وإذن فالخيال كذلك مقياس صحيح تقاس به الحقيقة . فإن كان
 الإدراك الحسى ، والشعور باللذة والألم ، والإدراك الكلى ، والخيال ،
 مقياس للحقيقة لا تخطئ ولا تزل ، فمن أين يميّزنا الخطأ إذن ؟
 يجيب أبيقور : إننا نتعرض للخطأ في الرأى عند ما نتجاوز ما أتت
 به الحواس ، فنحاول أن نستخرج منه شيئا بدون وساطة الحواس ،
 كأن نصدر حكما عن المستقبل بناء على الماضى ، أو نرى رأيا
 فى الأسباب الخفية التى تختبئ وراء ظواهر الطبيعة ، ولذا فأبيقور
 يحذرنّا ألا نعدو فى مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا
 العملية التى منشؤها الحواس .

علم الطبيعة

لم يهتم أبيقور بعلم الطبيعة إلا من ناحية فائدتها فى إزالة
 المخاوف الخرافية من عقل الإنسان ، فهو يقول إن الإنسان قد
 ملئ خوفا من الله ومن العقاب على أعماله ، ومن الموت بسبب
 ما قيل عن الحياة بعد الموت — وهذا الخوف أكبر منغص حياة
 الإنسان ومضيق لسعادته ، فإذا ذهب الخوف تخلصنا من أكبر

عائق يعوق السعادة — ولا وسيلة الى إزالة هذا الخوف إلا بدراسة الطبيعة، وفهمنا أن هذا العالم آلة ميكانيكية، محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها الطبيعية، وليس فيه كلّيات فوق الطبيعة، والإنسان في هذا العالم حر، يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يريد، وهو حر الإرادة — عكس ما يقول الرواقيون — ووظيفة الفيلسوف أن تعين على تحقيق سعادته في هذا العالم.

كان أبيقور ماديا فلا يرى هناك أرواحا مجردة ولا شيئا غير المادة، وكل الأشياء مكونة من ذرات — كما هو مذهب ديمقريطس — وهذه الذرات عند أبيقور تختلف في شكلها ووزنها لا في كلفتها — والنفس ذاتها ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت، ويقول إنه لا يصح أن نفكر في آخرة، وهذا يجعلنا سعداء، ويحررنا من الخوف منها، وليس الموت شرا، لأننا إذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا موت. وقد أخذ المثني هذا المعنى فقال: والأسمى قبل فرقة الروح عجيز والأسمى لا يكون بعد الفراق

فإذا جاء الموت فلا شعور، لأن الموت نهاية الشعور، ومن الحكمة ألا نخاف مما نعلم أنه عند ما يمضي لا نشعر. كذلك ذهب أبيقور الى أنه لا معنى للخوف من الآلهة — وهو لم ينكر وجودها، بل قد اعترف بآلهة لا تُعد ولكنه قال إن لها أشكال الانسان لأن

شكله أجمل شكل في الوجود، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية، وجسمهم يتكوّن من عنصر كالضوء، وهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة أبدية، وهم لا يتدخلون في شئون هذا العالم لأنهم في سعادة، فلم يزجون بأنفسهم في ضوضاء هذا العالم يحملون عبء حكمه .

إذن فلا خوف من الموت ولا خوف من الآلهة، ولا شيء على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيدا في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض، والبحث في هذا وظيفة علم الأخلاق .

الأخلاق

كما أن الذرة كانت أساسا للطبيعة عند أبيقور، كذلك كان الفرد أساسا للأخلاق . فقد ذهب الأبيقوريون — كما ذهب قبلهم القورينائيون — إلى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان ، وهي وحدها الخير . والألم وحده هو الشر الذي يفر منه الإنسان ويتجنبه ، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، إنما قيمتها فيما تشتمل عليه من اللذة .

هذا هو أساس نظرية الأخلاق في رأى أبيقور ، وما قاله بعد ذلك إنما هو شرح للذة . ولم يميّن أبيقور باللذة ما عناه القورينائيون من اللذة الوقتية، بل عني باللذة اللذة بأوسع معانيها،

فيصح أن نرفض لذة عاجلة لأنها تستتبع ألماً أكبر منها، ويصح أن نتحمل ألماً عاجلاً لأنه يستتبع لذة أكبر منه .

كذلك لم يقصر أبيقور نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكر لذة ماضية، وبأمل في لذة مستقبلية . وقال إن خير لذة يتطلبها الإنسان هدوء البال وطمأنينة النفس، ووافق الرواقين في قولهم إن السعادة تعتمد على نفس الإنسان أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية، وذهب إلى أن من أهم اللذائذ العقلية لذة الصداقة، لأن مدرستهم لم تكن مجرد تلاميذ في مدرسة بل كانوا — فوق ذلك — أصدقاء .

كذلك ذهبوا إلى أن الفرار من الألم خير من السعى في تحصيل اللذة، فعدم الألم وهدوء النفس ونهاب الاضطراب من الخوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية . وقالوا إن اللذة لا تكون في كثرة الحاجات وسدّها، بل إن كثرة الحاجات تجعل من الصعب سدّها، وهي تركب الحياة من غير أن تزيد في السعادة غير لنا أن نقلل حاجاتنا جهداً الطاقة . وكان أبيقور نفسه يعيش حياة بسيطة ويحث تلاميذه على بساطة العيش، ويقول إن البساطة والاعتدال وإبتهاج النفس وضبطها أهم وسائل

السعادة، وأكثر طلبات الإنسان وحرصه على الشهرة ليس بضروري بل لا قيمة له — ولم يكن الأبيقوريون شوانيين أنانيين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ . فقد رأيت حثهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لأن تحسن خير من أن يحسن اليك ، واليد العليا خير من اليد السفلى .

ويشترط أبيقور على الحكيم لكي يكون جديرا بهذا الاسم أن يسيطر سيطرة تامة على رغباته ، حتى لا تدفع به في طريق الضلال ، وكثيرا ما كان يصف نفس الحكيم بهدوء البحر ، أو بالسما الصافية المشمسة ، وهو لا يميز للإنسان تحت أى ظرف من الظروف أن يرضى لنفسه الذل والهوان من كائن من كان ، بل لا يرضاهما من الحياة نفسها ، فإن كان لا بد من الذل مع الحياة جاز للإنسان أن يطلق الحياة مختارا .

أما علاقة الفرد بالدولة فيرى أن القوانين جميعا إنما شرعت لحماية المجتمع من حرق الحق وظلمهم ، إذ لا يستطيع أن يسلك في حياته طريقا قوية عادلة غير الحكماء ، أما أوساط الناس فلا مندوحة من ردهم بقوة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها بنفسها . ويرى الأبيقوريون أن الدولة بقوانينها قد نشأت بادی الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع ، ولذا فيجب علينا أن نحترم القانون، وأن نطيعه ما وسعتنا الطاعة والاحترام .

والمعقدة لا تكون ما لم يكن هناك جزم بأن الحق في جانبها وهو ينكر ذلك، ويرى أن اللذائذ والرغبات يجب أن تنبذ وأن يعيش الانسان في هدوء تام وبقل مطمئن، وبنفس هادئة حررت من كل وهم وضلال، وليس الشقاء في العالم إلا نتيجة عدم الوصول الى ما يرغب فيه أو فقده إذا كان، فإذا تحرر العاقل من هذه الرغبات فقد تحرر من الشقاء، والعاقل يستوى عنده الشيء وتقيضه، فالصحة أو المرض، والموت أو الحياة، والغنى أو الفقر سواء عنده متى عدم الرغبة، وإذا كان مضطرا في هذا الوجود الى العمل كان مضطرا أن يخضع للعرف والقانون لاعتقاد أنهما حق أو مقياس للحق.



وذاعت نظرية الشكاك في هذا العصر واعتنتها "أكاديمية أفلاطون"، فقد ظلت مدرسته قرونا يتولاها رؤساء عديدون يسرون على مارسم أستاذهم الأول "أفلاطون"، فلما رأسها أرسينيبولوس (Arcesilaus) دخلها الشك، وسميت المدرسة من ذلك الحين "الأكاديمية الحديثة"، وأظهر ما يميزها معارضتها الشديدة للرواقين، فقد اعتقدوا أن الرواقين سريعو التصديق بالحقائق من غير أن تدعم بالبرهان، وقد ردّ عليهم أرسينيبولوس في نظريتهم في أساس المعرفة التي شرحناها، وذهب الى أنه

الفصل الرابع عشر

الشك أو اللادرية (The Sceptics)

الشك كلمة يراد بها المذهب القائل بأن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها ، أو يشك في الوصول إليها ، فهو مذهب هادم للفلسفة ، لأن الفلسفة ليست إلا السعى لمعرفة حقائق هذا الكون - ومذهب الشك هذا ظهر في عصور مختلفة في تاريخ الفلسفة ؛ فقد رأيناه عند السوفسطائيين ، فقد كان جورجياس - أحد زعماء السوفسطائية - يقول كما سبق : إننا نشك في وجود الأشياء ، وإن كانت موجودة فلا سبيل إلى معرفتها - وفي العصور الحديثة كان زعيم الشك "دافيد هيوم" ، فقد أبان أن وسائل المعرفة التي يعتمد عليها العقل البشرى كالعلة والمعلول ، والسبب والمسبب ، والجوهر والعرض ونحو ذلك ، ليست إلا وهمًا وخداعًا ، ومن ثم لا تمكن المعرفة - وبملاحظة تاريخ الفلسفة يتبين لنا أن نوع الفلسفة الذي يعتمد على التفكير الذاتي ، أعنى تفكير الإنسان في نفسه وعقله فقط يعقبه دائماً الشك ، ذلك لأن المعرفة هي علاقة بين العقل والشيء الخارجى ، فإذا اقتصر الباحث على النظر إلى عقله ونفسه مهملاً ما فى الخارج آذاه ذلك

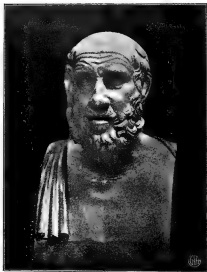
إلى إنكار ما في الخارج من حقائق . فالآن لما اقتصر الرواقيون والأبيقوريون على هذا النوع من التفكير النغمي والأخلاق أسلم ذلك إلى الشك، فقد انحطت القوى الروحية للأمة، ومل العقل والنفس من التفكير في ذاتهما، وفقدت الثقة بأنفسهما، فجاءهم الشك في إمكان الوصول إلى الحقيقة .

واشتهر من هؤلاء الشكاك في ذلك العصر ^(١) بـيرو (Pyrrho) وقد ولد سنة ٣٦٠ ق . م . واشترك في الرحلة التي سورها الاسكندر إلى الهند، ولم يخلف لنا كتباً نعرف منها آراءه إنما نعرف عنه من تلميذه تيمون (Timon) . ويظهر أن ييرو لم يصل إلى الشك عن طريق البحث الفلسفي العميق في الحقيقة وإمكاناتها إنما قال به عن طريق أنه وسيلة للسعادة وذريعة لتخفيف ويلات الحياة .

يقول " ييرو " إن خير طريق يسلكه الحكيم أن يسائل نفسه هذه الأسئلة الثلاثة : (أولاً) ماهي هذه الأشياء التي بين أيدينا وكيف تكونت؟ (ثانياً) ما علاقتنا بهذه الأشياء؟ (ثالثاً) ماذا يجب أن يكون موقفنا لإزاءها؟ أما السؤال الأول فالإجابة عنه أنا لا نعرفها، إنما نعرف ظواهرها، أما حقيقتها الباطنية فنحن

(١) يظهر أنه هراقلي يسميه القنطى في كتابه أعيان الحكماء فيرون اللاتى (القاتل بالقلعة) .

بها جدّ جاهلين ، والشئ الواحد يظهر بمظاهر مختلفة للأشخاص المختلفة لهذا كان من المستحيل أن نعرف أى الآراء حق ، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن آراء العقلاء مختلفة باختلاف آراء العامة ، وكل وجهة نظر يمكن البرهنة على صحتها وتأييدها كقيضها . ورأى مهما كان واضحاً عندى فعكسه واضح عند غيرى ومقتنع به اقتناعى ، فـا عند كل إنسان رأى لا حقيقة ، وهذه هى العلاقة بيننا وبين الأشياء ، وهو الإجابة عن السؤال الثانى . أما عن السؤال الثالث فيجب أن يكون " الوقف " التام فنحن لا نستطيع أن نتأكد من شئ ولو كان نافعاً ، ومن ثم كان أتباع ييرو لا يصدرون على الأشياء أحكاماً قاطعة ، فهم لا يقولون إن الحق كذا ، وإنما يقولون " يظهر لنا كذا " و " ربما كان كذا " و " من المحتمل " ونحو ذلك ؛ وكما قالوا ذلك فى الأشياء المادية قالوه فى الأخلاق وفى القانون ، وفى الأشياء المعنوية ، فلا شئ فى نفسه حق ، ولا شئ فى ذاته خير أو شر ، وإنما هو خير فى رأى أو رأىك أو حسب القانون والعرف — وإذا عرف العاقل ذلك لم يفضل شيئاً على آخر ، وكانت النتيجة الجود التام ، وعدم العمل ، فإن أى عمل إنما هو نتيجة التفضيل ، فإذا ذهبت يميناً أو شمالاً فعنى ذلك أنى أفضل ذلك لغرض ، فإذا انعدم هذا التفضيل انعدم العمل ، وهو ما يرمى إليه ييرو ؛ فالعمل مؤسس على العقيدة



کارنیادس

لا أساس للمعرفة، وليس هناك مقياس تقيس به الحقيقة لا الخواس ولا العقل، ومن ماثور قوله: "لست أدري، ولست أدري أنى لا أدري". ولكن لم تبلغ الأكاديمية الحديثة في الشك كما بالغ ييرو، فقد ذهبوا الى أن الانسان يجب أن يعمل، وإذا لم يكن في الإمكان معرفة الحق فاحتمال الحق وظنه كافيان في الهداية الى العمل.

ويعد "كارنيادس" (Carneades) أشهر الأكاديمية الشكّاءة، ومما يمثل رأيه قوله :

(١) لا يمكن البرهنة على شيء لأن النتيجة يجب أن يبرهن عليها بالمقدمات، والمقدمات تحتاج الى برهان وهكذا فيؤدى ذلك الى التسلسل.

(٢) لا يمكن أن نعرف إن كان رأينا في شيء حقا أو لا لأننا لا نستطيع المقارنة بين الشيء ورأينا، لأن ذلك يتطلب أن نخرج من عقلنا، فنحن لا نعرف عن الشيء إلا رأينا فيه، فكان من المستحيل المقارنة بين الشيء وصورته في ذهننا، لأننا لا ندرك إلا الصورة.



وبعد أن نحمد مذهب الشك حينما طاد فظهر في "الأكاديمية" واشتهر من الدعاة اليه اينيسيديموس (Aenesedimus)، وكان

معاصرا لشيثرون . وقد امتاز المتأخرون من الشكك برجوعهم الى تعاليم بيرو — وقد اشتهر اينسيديموس هذا بوضعه للبائى العشرة التى يبين فيها استحالة المعرفة ، وهى فى الحقيقة ليست عشرة وإنما هى اثنان أو ثلاثة صاغها بأشكال مختلفة ، وجعلها عشرة للولوع بعدد العشرة . وهى :

- (١) ان شعور الأحياء وإدراكهم الحسى للأشياء يختلف .
- (٢) الناس يختلفون طبيعياً وعقلياً ، وهذا الاختلاف يعمل الأشياء تظهر أمامهم بمظاهر مختلفة .
- (٣) اختلاف الحواس يسبب اختلاف تأثيرها بالأشياء .
- (٤) إن إدراكنا للأشياء يعتمد على حالتنا العقلية والطبيعية وقت إدراكنا .
- (٥) إن الأشياء تظهر بمظاهر مختلفة فى الأوضاع المختلفة وعلى المسافات المختلفة .
- (٦) إدراكنا الحسى للأشياء ليس إدراكاً مباشراً بل بواسطة . فثلاثاً نحن ننظر الى الأشياء وقد توسط بينها وبين حواسنا الهواء .
- (٧) تختلف مظاهر الأشياء باختلاف كميتها ولونها وحركتها ودرجة حرارتها .

(٨) يختلف تأثيرنا بالشئ بمقدار إلتنا وعدم إلتنا له .

(٩) كل ما نزعّمه من المعلومات محمول على موضوع ، وكل هذه المحمولات ليست إلا علاقات بين بعض الأشياء وبعض أو بينها وبين أنفسنا ، وليست تجربتنا بحقيقة الأشياء ذاتها .

(١٠) آراء الناس وعرفهم يختلف باختلاف البلاد .

ويريد أن يصل بهذه القضايا المشتراة القول بأن العلم بكنه الأشياء لا يمكن ، لأن ما عندنا من الوسائل لا يمكننا من ذلك

الفصل الخامس عشر

عصر الاختيار (Eclecticism)

لم يكد الرومان يفزون مقدونيا وينشرون ألوية النصر على ربوعها، حتى بدأت اليونان عهداً جديداً أخذت تتلاشى فيه مميزات شخصيتها، وتتدجج في الأمباطورية الرومانية اندماجاً، وما أسرع ما أخذت روما واليونان يتبادلان الآراء والأفكار والأساتذة والطلاب؛ فقد ارتحل إلى روما كثير من أساطين العلم والفلسفة في اليونان، كما زحمت أفواج من شبان روما إلى أثينا يثمنون في مدارسها الفلسفية ما أطفأ غلتهم من فلسفة وعلم. وهكذا لبث تيار الفكر بين البلدين متصلاً، فما جاء القرن الأول قبل ميلاد المسيح حتى كانت الفلسفة اليونانية قد تمكنت من نفوس الرومان وأخذت بأهوائهم، فأصبحت ضرورة لازمة لا يجوز أن تخلو منها الثقافة العليا. ولما كان اليونان بادئ الأمر هم الأساتذة الذين نقلوا إلى الرومان تعاليمهم فقد استطاعوا بحكم أستاذيتهم أن يطبعوا تلاميذهم بروحهم وميولهم، ولكن لم يمض طويل زمن حتى انطبع هؤلاء الأساتذة أنفسهم بالطابع الروماني متأثرين بالبيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية، فأخذوا يلائمون بين

أنفسهم وذلك الروح الجديد، وعلى ذلك تغير لديهم معيار القيم الذي يقدرون به الأشياء، وأصبحت الحياة العملية وحدها هي المقياس، فلا يأبهون كثيرا بالقيمة العلمية لذاتها إن لم تكن وسيلة إلى الحياة العملية.

استعرض الرومان مذاهب اليونان الفلسفية، لا يتعصبون لواحد دون الآخر، بل أخذوا يختارون من كل مذهب ما يتفق وروحهم، فطلقوا يحون من المدارس الفلسفية أوجه الخلاف، ويستخلصون منها جميعا وجه الشبه بينها، فيكون هو مذهبهم، وخصوصا ما اتصل بالحياة العملية بسبب قريب أو بعيد.

وإذن فقد وقف الرومان من الفلسفة موقف الاختيار دون أن يدفعوا بها إلى الأمام خطوة جديدة، وهكذا اقتضى الزمن بين المذاهب التي أشرنا إليها — من رواقية وأبيقورية وشك — وبين ظهور الأفلاطونية الحديثة في تمجيد هذه المذاهب وركودها، فلا نظريات جديدة ولا قضايا مبتكرة، وتقاربت المذاهب المختلفة، وأصبحت الخلافات بين المذاهب خلاقات ناعمة، وصاروا أميل إلى الراحة والخمود — بل أصبحنا نرى أتباع مدرسة الأكاديمية الشكاكة تعلم مبادئ الرواقين، والرواقين يعلمون مبادئ هذه الأكاديمية وهكذا — ولم يحافظ الأبيقوريون على تعاليمهم.

ولقد كانت الإسكندرية مكانا طبيعيا لتلاقى عنده تلك المذاهب جميعا ، وذلك لموقعها بين الشرق والغرب ، تستطيع أن تكون حلقة بين الطرفين ، فهناك امتزجت الآراء والمذاهب ، وفي ذلك يقول « انج » (Inge) : « تقابل الشرق والغرب في شوارعها (الإسكندرية) وفي قاعات الدرس بها وفي معابدها ، وفيها اصطبغت اليهودية أولا ثم المسيحية ثانيا بالصبغة اليونانية » . وأبرز ما شريح في الإسكندرية من مذاهب هي الفيثاغورية والأفلاطونية ، ومذهب أرسطو في الصورة والهيولى ، ومذهب المدرسة الأورفية في الزهد . ووجه الشبه بين هذه المذاهب جميعا هو تفريقها بين الروح والمادة ، وجعلهما عنصرين متميزين ، واتخاذها مثلا تكون أمام الإله نماذج يصور الخلق على غرارها ، وهكذا قال أفلاطون ، وهكذا قالت المدرسة الفيثاغورية الحديثة في الأعداد ، إذ نظروا إلى الأعداد فاعتبروها نماذج مثالية صيغ على نسقها العالم ، وهكذا قال أرسطو إذ ذهب إلى أن الهيولى (أى المادة) تنزع إلى الصورة . ففى كل هذه المذاهب ترى عنصرا مشتركا هو وجود نماذج جاءت الطبيعة على مثالها ، مهما اختلفت في شرح هذه النماذج .

أخذت الإسكندرية هذا وأضافت إليه ما ذهبت إليه الفيثاغورية الحديثة من أن «الكشف» هو الوسيلة إلى المعرفة ،

فالبصيرة فوق العقل، وبهذا افنصح الطريق للترعة الصوفية التي حاولت التخلص من ظلام الشك الذي ساد في الناس حيناً من الدهر، فإن كان العقل قد عجز عن الوصول إلى الحقيقة وأدى بالإنسان إلى حيرة الشك فليجأ هذا الإنسان إلى كشف البصيرة لعلها تكون له هادياً .

فيلو (Philo)

ونستطيع أن نضرب بهذا الفيلسوف « فيلو » مثلاً لذلك الضرب من التفكير، فقد ولد في سنة ٢٥ ق . م من أسرة نبيلة في الإسكندرية وكان يهودياً، ومات سنة ٥٠ بعد الميلاد، فكان يؤمن بالوحي حسب ما جاءت به التوراة، كما كان يؤمن بتعاليم الفلسفة اليونانية . وكان يرى أن الفلسفة اليونانية وحي عميق غامض لبيان الحقائق، على حين أن الكتاب الإلهي المقدس وحي واضح جلي لبيان ما في هذا الكون من حق، وكان يرى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من التعاليم العبرية، وأن أفلاطون وأرسطو أخذتا تعاليمهما من موسى ومن التوراة؛ ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة — وقيلوهو المستول عن خلط التعاليم الفلسفية بالوحي والإلهام الشرقي .

كان فيلو يعلم أن الله — وهو الذي لا يحده حد — يجب أن يكون فوق هذا العالم المحدود، وليس هناك لفظ ولا فكر يستطيع

أن يسائر أبديته، وليس يمكن للفكر أن يدرك كنهه، وهو فوق أن تدركه العقول، وليست تصل نفس الانسان إلى الله عن طريق العقل والتفكير، ولكن عن طريق رياضة النفس والكشف، ولا يستطيع الله أن يدبر هذا العالم مباشرة لأن هذا العالم مادي محدود، إنما الله كائنات روحانية هم سفراء الله يعملون في هذا العالم ما يريد الله، ويخلقون ويحكمون، وعلاقة الله بالملائكة وعلاقة الملائكة بالعالم علاقة انبثاق كأشعة الضوء تنبثق من مركز ساطع، ويقل ضوء الأشعة كلما بعدت عن المركز. وهذا النوع من الكلام يمثل لنا ما في كلام فيلو من تصوف وبعد عن متحى التفكير الذي كان عند اليونان.

الفصل السادس عشر

الأفلاطونية الحديثة (The New Platonists)

يختلف مؤرخو الفلسفة في عدّ الأفلاطونية الحديثة فلسفة يونانية، أو فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون على بعد الزمن بين المهددين، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية، ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعا يونانيا بحتا بل هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقى، وكان مركزها في الإسكندرية لاقى اليونان، وكانت الإسكندرية إذ ذاك مدينة عالمية لا يونانية يتقابل فيها الناس من كل جنس ولتلقى فيها الشرق بالغرب . والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت في أحضان النصرانية وفي تربتها، وهى تاهض الوثنية اليونانية، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست نصرانية، بل هى صدوة النصرانية، وقد حافظت على الروح الوثنى في البوثة المسيحية، وترى فيها الروح اليونانى ظاهرا، والثقافة اليونانية صائفة، فأولى أن تعد فلسفة يونانية .

في العصور الأولى للمسيح ظهر في الإسكندرية مذهب

الأفلاطونية الحديثة ، وقد سمي بهذا الاسم لأنه وليد تعاليم أفلاطون ، ولكنه وليد غير شرعي لأنه لم يحافظ على كثير من أسس أفلاطون ، فبنى فلسفة أفلاطون رأيه في المثل ، وقد ملا فلسفته بضروب من الخيالات وأحاطها بكثير من الغموض ، فأخذت الأفلاطونية الحديثة هذه الخيالات والأساطير التي استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة ونحو ذلك على أنها حقائق ، ومزجتها مزجا تاما بإلهام الشرق وأحلامه .

ومؤسس هذا المذهب أمونيوس سكاس (Ammonius Saccas) ، كان أول أمره حمالا ، وقد ولد من أبوين نصرانيين ، ولكنه اعتنق الدين اليوناني القديم ، وهو أول المعلمين الإسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو وأفلاطون ومات سنة ٢٤٣ م ، ولم يؤثر عنه أى كتاب .

وأكبر مؤيديه والمتصرين لمذهبه تلميذه أفلوطين ، وربما عدّ مؤسس المذهب . وقد ولد سنة ٢٠٥ م في ليكوبوليس (أسبوط) ولكن لم تعرف بالضبط جنسيته ، وتعلم في الإسكندرية ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة ، ثم سافر مع الحملة التي جهزها الامبراطور جورديان لمحاربة الفرس ، وجاء أن يتعلم الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية من أصولها . وفي سنة ٢٤٥ قصد الى روما حيث استقر بها ، وأسس مدرسته التي قام عليها

حتى مات في كامبانيا سنة ٢٧٠ م ، والعرب لم تعرف كثيرا عنه
ولكن تعرف مذهبهُ وتطلق عليه مذهب الإسكندرانيين ،
ويطلق عليه الشهير ساني " الشيخ اليوناني " وقد ألف أفلاطون
كتبا كثيرة حفظت عنه ، ويطلق عليها عادة اسم التاسوعات
(Enneads) وتفرع مذهبهُ الى فروع كثيرة ، فكان منه فرع
في الإسكندرية ، وفرع في الشام ، وفرع في أثينا . ولقد كان
أفلوطين في حياته عجيبا الى النفوس مقربا من العظماء ، فكان
الإمبراطور جالينوس يزوره من نفسه منزلة سامية ويقدره أعظم
التقدير ، حتى قيل إنه اعترف أن يقطعه منطقهُ كامبانيا لقيم عليها
مدينة فاضلة تحكم حل مشاكل ما ارتأى أفلاطون في الدولة . هذا
وقد عهد اليه فريق كبير من عليّة القوم بالقيام على تربية أولادهم ،
فضلا عن أفواج الشبان التي كانت تؤم بيته وتحضر مجلسه ،
ويقال إنه قد كانت لأفلوطين بصيرة نافذة في الطبائع البشرية
حتى استطاع أن يتنبأ لكثير من الأطفال الذين كان يتعهد تربيتهم
بمستقبلهم إما فشلا أو نجاحا . ولم يبدأ أفلوطين في كتابة ما كتب
إلا وهو في سن الثامنة والأربعين ، بعد أن أكمل فلسفته . أما
حياته الشخصية فبذيت على الزهد والتعشف لتطهير الروح من
أدران الجسد ، فلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه
الحاجة اضطرارا ، ولم يكن يبيع لنفسه من الطعام إلا ما يقسم

أوده ، وقد حرم على نفسه أكل اللحوم . وما يذكّر عنه أنه لم يسمح لفنان بتصويره بحجة أن المصوّر لا يزيد بصورته على أن يثبت «ظلا لظل» . وقد تنازل عن كل ثروة ، وفك رقاب من كان يملك من رقيق ، وكان يصوم يوما بعد يوم ، وحاول أن يتصل بالله ، وقالوا إنه ظفر بذلك أربع مرات .

يقول هذا المذهب إن هذا العالم كثير الظواهر دائم التغير ، وهو لم يوجد بنفسه بل لا بد له من علة سابقة هي السبب في وجوده ، وهذا الذي صدر عنه العالم « واحد » غير متعدد ؛ لا تدركه العقول ولا تصل الى كنهه الأفكار ، لا يحده حد ، وهو أزلى أبدي قائم بنفسه ، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني ؛ خلق الخلق ولم يحمل فيما خلق ، بل ظل قائما بنفسه على خلقه ، ليس ذاتا وليس صفة ، هو الإرادة المطلقة لا يخرج شيء عن إرادته ، هو علة العلل ولا علة له ، وهو في كل مكان ولا مكان له . ولما كان الشبه منقطعاً بينه وبين الأشياء لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سلبية ، فهو ليس مادة ، وهو ليس حركة وليس سكونا ، وليس هو في زمان ولا مكان ، وليس صفة لأنه سابق لكل الصفات ، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيها له بشيء من مخلوقاته ، وبعبارة أخرى لكان ذلك تحديدا له ، وهو لا نهاية لا تحده الحدود ؛ فلما تعلم عن طبيعة الله

شيئا إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء، ولأن الله فوق العالم ولأنه غير محدود لا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة، وإلا لاضطر إلى الاتصال به، مع أنه بعيد عنه لا يزل إلى مستواه، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم، لأن الخلق عمل، أو إنشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعي التغير في ذات الله، والله لا يتغير — يقول أفلوطين إن الله حلة العالم، ويقول من ناحية أخرى: إن الله فوق العالم، ولا يمكن أن يتصل به أى اتصال. هذان قولان متناقضان، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ العالم عن الله؟ لجأ أفلوطين في الإجابة عن هذا إلى الشعر والاستعارة والتخيل. يقول إن تفكير الله في نفسه وكأله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم، وكما يبعث اللهيب ضوئا والنجم برذا كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم — وبذلك نرجع أفلوطين من المازق المنطقي بعبارات شعرية. وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة، ولكن ليس في هذه الضرورة أى معنى من معاني الاضطراب والإلزام، وليس في الخلق معنى الحدوث وليس يقتضى تنبؤا في الله. ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول — الله — فهو يميل بفطرته إلى العودة إلى أصله ومبعثه الذى كان صدر عنه، ولا يتفك يحاول أن يصل إليه.

أما ذلك المصدر الأول فستقر في نفسه مكثف بها لا يتصل بما
تفترع عنه من أشياء ؛ وهذه الكائنات التي صدرت عن الله
تكون سلمًا نازلًا من درجات الكمال ، فكل شيء أقل كمالًا
مما فوقه ، ويستمر التناقص في الكمال حتى ينعدم الكمال في آخر
السلم انعدامًا تامًا ، حيث يتلاشى النور في الظلام .

وأول شيء انبثق من « الواحد » هو العقل ، وهذا العقل
له وظيفتان : وظيفة التفكير في الله ، ووظيفة التفكير في نفسه ،
وقد خلق أفلاطون على هذا العقل شيئًا من خصائص المثال الذي
شرحه أفلاطون .

من هذا العقل انبثقت نفس العالم ، وهي ليست بمجسدة ولا
قابلة للقسمة ، ولهذه النفس ميلان فتميل علوًا إلى « الواحد » وتميل
سفلًا إلى عالم الطبيعة ، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التي
تسكن هذا العالم . فنفس العالم — كالعقل — تنتمي إلى العالم
الإلهي الروحاني الذي يقع فوق الحس ، وهي تعيش عيشة خالدة
لا تحدّها حدود الزمن ؛ إلا أنها دون العقل درجة ، فهي تقف
على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود هذا العالم المحسوس ،
ولو أنها ليست جثمانية في ذاتها إلا أنها تميل إلى الأشياء الجثمانية
فتنظر إليها ، وهي تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من

جهة أخرى وسيطاً تنقل العلل والأسباب التي تبدأ من العقل فتوصلها إلى الأشياء .

من هذه النفس الأولى — أو نفس العالم — خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين بالطبيعة ، وهذه النفس الثانية هي التي تشترك وحدها مع العالم المادى كما تخرج نفوسنا مع جسمنا ، وهذه النفس الأخيرة — التي هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات — هي أدنى مراتب العالم الروحانى ، والخطوة التي تليها مباشرة هي المادة التي هي أبعد الكائنات عن الكمال . ويقول أفلوطين إن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبثاق الضوء من مركزه ، وكلما بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاماً ، وهذا الظلام التام الذى انحسرت عنه ضوء النفس هو المادة ، فالمادة ضوء سلبى . وهكذا يسبح أفلوطين في خيالاته الشعرية .

يقول إن المادة هي مصدر التعمد ، وهي سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو الشر ، وإذن فالمادة هي منشأ الشرور جميعاً . وغاية الحياة التحرز من ربة المادة . وأول خطوة لتلك التحرز من سلطة الجسم والحواس ، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية . والخطوة الثانية الفكر والتفلسف . والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق

التفكير وتصل إلى « اللقائنة » أو المعرفة أو العلم اللدنى . وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة — وهى أنه يذوب فى الله ، وذلك بالهيام والذهول والغيوبة والوجد — عند ذلك تتحد النفس بالله ، ولا يقال فى هذه الدرجة إنه يفكر فى الله ولا ينظر إلى الله لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجود شيئين . إنما يتحد بالله ويكون هو وهو وحده . وتصل النفوس البشرية الزاكية إلى هذه الدرجة فى لحظات من الحياة ، ثم تعود إلى حالتها البشرية العادية . وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التجلى بضع مرات فى حياته يقال إنها أربع .

وقد جاء بعد أفلوطين فلاسفة استمروا يرقون هذا المذهب ويعدلونه ، من أشهرهم فورفوروريوس (Pheorphyry) وإمبليكوس (Iamblicus) وسريانوس (Syrianus) .

وقد كان من أسباب وجود مذهب الأفلاطونية الحديثة انتشار مذهب الشك . فإذا أيقن العقل أنه لا يستطيع الوصول إلى الحق بتفكيره وبحسه حاول أن يعرفه بكشفه ولقائه ، يس العقل من نفسه فلجأ إلى الكشف والإلهام ، ورأى أن التفكير المنطقي لم يقده فأمل أن يقده السكر الروحى .

وكان هذا المذهب يميل أول أمره الى البحث مشوبا بالإلهام، ثم غرق في الإلهامات، وقد منها الى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخوارق العادات، والاعتناء بالسحر، والتصرف بالأسماء والطلاسم والتنجيم والدعوات والعزائم ونحو ذلك .

وطبيعى أن تنتهى عند ذلك الفلسفة لأن الفلسفة إنما أسست على العقل ولا يمكن أن تقبل شيئا فوق العقل، فإذ هبت إليه الأفلاطونية الحديثة من وضع اللقانة والفيووية والوجد والإلهام فوق العقل يخالف الفلسفة في أساسها — وهذا النوع أعنى نوع إدراك الحق عن طريق الإلهام والوجد واللقانة أقرب الى النمط الدينى منه الى النمط الفلسفى — عند ذلك نحمت الفلسفة، وظلت خامدة يقتصر المشتغلون بها على تغليب الآراء الفلسفية القديمة وتلوينها حسب ما يحيط بهم من ظروف الى أن جاء عصر "النهضة" خفيت الفلسفة من جديد، وأسست أنواع من الفلسفة جديدة ووضعت للبحث أنماط جديدة سنعرض لما فيها بعد إن شاء الله .

قاموس الأعلام

(١)

إبيكتس (Epictetus) : ٢٨٠ — ٢٩٥

ابن أبي أصيبعة : ٢٧ هاشم ٣٥ هاشم .

ابن خلدون : ٢١٩

ابن سينا : ١٦٤ هاشم .

أبيقور : ٢٩٦ — ٢٩٧ — ٣٠٠ إلى ٣٠٤

أحمد لطفى السيد : ١٢٦ هاشم .

إرييلس (Herpyllis) :

إردمان (Erdmann) : ٨٣

أرسوفان (Aristophanes) : ١١٢ — ١٢٩

أرسون : ٢٨٢

أرسطيس (Aristippus) : ١٣٤

أرسطو (Aristotle) : ١٦ — ١٩ — ٢٠ — ٧٩ — ٨٣

— ٨٤ — ١٠٦ — ١٢٦ — ١٢٦ هاشم ١٢٨ — ١٥٨ — ١٨٢

— ٢١١ — إلى ٢٣٣ — ٢٣٥ إلى ٢٣٩ — ٢٤٢ إلى ٢٦٠ —

— ٢٦٢ — ٢٦٣ — ٢٦٥ إلى ٢٧٧ — ٢٨١ — ٢٨٢ — ٢٨٣ —

٢٩٠ — ٢٩١ — ٣١٣ — ٣١٥ — ٣١٨

أرسيلوس (Arcesilana) : ٣٠٨

أفلاطون (Plato) : ١٤ — ١٦ — ١٩ — ٤٤ — ٤٩ — ٧٩ — ٨٤

— ٨٥ — ١٠٠ — ١٠٦ — ١٠٨ — ١١٤ — ١٢٨ — ١٣٧ —

— ١٣٨ — ١٣٩ : إلى ١٤٨ — ١٥٠ إلى ١٥٣ — ١٥٦ — ١٥٨ —

١٥٩ — ١٦١ إلى ١٦٤ — ١٦٤ هاشم — ١٦٥ — ١٦٦ — ١٦٦

— ١٦٧ — ١٦٨ — ١٦٩ إلى ١٧٧ — ١٧٩ إلى ١٨٣ — ١٨٥ —

— ٢٠٠ — ١٩٨ — ١٩٧ — ١٩٦ — ١٩٤ إلى ١٨٨ — ١٨٦

— ٢٢٣ — ٢٢٣ — ٢٢٢ — ٢٢١ — ٢١٧ — ٢١٥ إلى ٢٠٢

— ٢٥٩ — ٢٥٧ — ٢٥٦ — ٢٥٥ — ٢٤٩ — ٢٤٢ — ٢٤١

— ٢٧١ — ٢٧٠ — ٢٦٩ — ٢٦٧ — ٢٦٦ — ٢٦٥ — ٢٦٠

٢٩٠ — ٢٨٦ — ٢٨٣ — ٢٨١ — ٢٧٩ — ٢٧٥ — ٢٧٤ — ٢٧٣

٣١٩ — ٣١٨ — ٣١٥ — ٣١٣ — ٣٠٨ —

أفوطين : ٣٢٤ — ٣٢٣ — ٣٢٢ — ٣٢١ — ٣١٩ — ٣١٧

إقليدس الميخاري (Euclid) : ١٤٥ — ١٤٠ — ١٣٥ — ٢٩

إكزوفانس (Xenophanes) : ٣٨ — ٣٩ — ٤٠ — ٤١ — ٥٣ — ٩٢

إكزوفون : ٢٧٩

الاسكندر : ٢١٢ — ٢١٣ — ٢١٤ — ٣٠٦ — ٣١٣

إمبيلقليس (Empedocles) : ٢٢ — ٤٤ — ٦٢ إلى ٦٦ — ٦٩ — ٧٠

٧١ — ٧٢ — ٧٩ — ٨٠ — ٨٢ — ٢٦٥

آمناس (ملك مقدونيا) : ٢١٢

أمونيوس سكاس (Ammonius Saccas) : ٣١٨

أناكسجوراس (Anaxagoras) : ٥ — ٦٤ — ٦٩ — ٧٥ — ٧٨

٧٩ — ٨٠ — ٨٢ — ٨٣ — ٨٤ — ٨٥ — ٨٦ — ٨٧ — ٨٨

٩٠

أنتستينس (Antisthenes) : ١٣٢ — ١٣٣ — ٢٨١

إنج (Inge) : ٣١٣

أندرونيكوس (Andronicus) : ٢٢٠

أنكسمندر (Anaxemander) : ١٧ حاشي — ٢٩ — ٢٢ — ٢٣

٢٤ — ٢٥ — ١٠١

أنكسيمينس (Anaximenes) : ١٧ حاشي — ١٩ — ٢٢ — ٢٣ — ٢٤

٢٥ — ٢٦ — ٣٣ — ٦٤ — ٦٦

أنيتوس (Anytus) : ١١٠ — ١١٢

انیسریس (Anniceria) : ۱۴۰

أورفئوس (Orpheus) : ۳۰

ایسکیلا یوس : ۱۱۷

اینسیدیموس (Aenesidemus) : ۳۱۰-۳۰۹

(ب)

پارمنیدس (Parmenides) : ۴۸-۴۴-۴۳-۴۱-۴۰-۳۸

— ۱۳۶-۹۸-۷۰-۶۵-۶۴-۶۳-۵۵-۵۳

۲۰۴-۱۶۰-۱۵۹-۱۴۰

پرکلیس (Pericles) : ۱۱۴-۷۹-۷۸

پروکسناس (Proxenus) : ۲۱۲

پروتاجوراس (Protagoras) : ۴۳-۹۶-۹۷-۱۰۲-۱۰۳

۱۵۰-۱۴۰

پرودیئوس (Prodicus) : ۹۳

پولکس : ۱۷۳

پولس (Polus) : ۹۹

پولیکراتس : ۲۸

پولیو الاکادی (Polemo) : ۲۷۸

پیرنت (Burnet) : ۸۴

پیرس : ۳۱۰-۳۰۹-۳۰۷-۳۰۶

(ت)

تولستوی : ۱۸۱

تیمون (Timon) : ۳۰۶

(ث)

ثراسیماخوس الاغلاطونی (Thrasymachus) : ۱۸۴-۱۸۳-۹۹

(ج)

جاليلو : ١٥

جالينوس : ٣١٩

جورجياس (Gorgias) : ٩٣ — ٩٤ — ٩٥ — ٩٩ —

الأمراطور جورديان : ٣١٨

(خ)

خليس (Chalcis) : ٢١٤

(د)

دارون : ٢٤ — ٢٣٧ — ٢٤٥

دانييل أوكونيل (Daniel o'Connel) : ١٩٢

ديورانت (Durant) : ٢٠٣ هاش

ديمقريطس (Democritus) : ٢٢ — ٤٤ — ٦٩ — ٧٠ — ٧٢ —

٩٢ — ٨٢ — ٧٦ — ٧٥ — ٧٣

ديوجينيس (Diogenes) : ١٣٢ — ٢٨١ — ٢٩٣

ديونيسيوس الكبير (Dionysius) : ١٤٠

ديونيسيوس الصغير : ١٤٢ — ١٤٣

(د)

دسكن : ١٨١

(ز)

زير (Zeller) : ٨٣

زينو الايلي (Zeno) : ٤٤ — ٤٨ — ٥٠ — ٩٨ — ٢٩٨ هاش .

زينو الرواق : ٢٧٨ — ٢٧٨ هاش — ٢٨٠ — ٢٨١ — ٢٨٢ —

٢٩٣ — ٢٩٦ — ٢٩٧

زيوس (Zeus) : ٢٨٨

(۴)

ساتتيلر : ۱۲۰

٢٤٧-٢٤٦-٢٤٥-٢٤٤-٧ : مصنف

۲۱۳ : (Spensippus) صابون

٢٧٨ : (Stilpo) طالما

٣٢٤ : (Syrianus) م. ياقوت

— ١٠٠ — ٧٩ — ٥٤ — ٢٢ — ١٦ : (Socrates) سقراط

— ١٤١ إلى ١٣٩ — ١٣٧ إلى ١٢٢ — ١٢٠ إلى ١٠٧ — ١٠٥

— 104 — 10A — 10P — 10R — 10V — 10Y

—Y+£—1A7—1A8—1A£—1A7—1V8—1V.

Y9F—Y9I—Y9Q—Y9J—Y9Y

سقاط الصخر : ١٥٩

١٨٤ — ١٨٣ : (Ciphalus) سفالوس

۲۸۰ : سنک

(ش)

١٠٨ : (Chairephon) : شمر بن

الشهرستاني : ٢٧ هامش ٣١٩

لشعر الوفاة : ٣١٩

٣١٠ — ٢٨٠ : عشرون

(b)

٢١ — ٢٢ — ٢٣ — ١٩ — ١٧ : (Thales) طاليس

101-72-33-20-22-75-77-78

(ف)

فستيام : ۲۱۳

۴۴۴ (Porphyry) فوسفوریت

نورون القدي : ٣٠٦ هامش .

نيثاغورس (Pythagoras) : ١٥ — ٢٧ — ٢٨ — ٢٩ — ٣٥ هامش

٢٤١ — ٦٢ — ٥٣

فيلس القدي : ٢١٢ — ٢١٣ — ٢١٤

فيلو (Philo) : ٣١٥

(ق)

القنطري : ١٤١ هامش ١٤٤ هامش — ٣٠٦ هامش .

(ك)

كارنيادس (Carneades) : ٣٠٩

كانت : ٤٨ — ٤٩ — ١٦٩

كبار : ١٥

كراتس الكلبي (Crates) : ٢٧٨ — ٢٨١

كراتيلوس (Cratylus) : ١٣٩

كريتو (Crito) : ١١٤ إلى ١١٧

كريميس (Chrysippus) : ٢٧٩ — ٢٨٠

كلينثيس (Cleantes) : ٢٧٩

كورنيكس : ١٥ — ٣٦

(ل)

ليكون (Lycan) : ١١٢

ليوسيبس (Leucippus) : ٦٩ — ٧٠ — ٧٢ — ٧٣

(م)

الامبراطور ماركس أوريليوس : ٢٨٠

مل (ميون استيوادت) (Mill) : ١٧٣ — ١٧٤ — ٢٢٥

مومي : ٣١٥

ميليتس (Melitus) : ١١٢

(ن)

نیشه : ۲۶۲

نیقوماخوس (Nicomachus) : ۲۱۲-۲۱۳

نوتن : ۱۵

(هـ)

هپاس (Hippias) : ۹۳

هگل (Hegel) : ۴۹-۲۶۷

هزیود (Hesiod) : ۳۹-۵۴

هرقلیس : ۳ هاش

هرقلیس (Heracletus) : ۲۲-۵۳ تا ۵۹ - ۷۰-۱۳۷

۱۵۸-۲۰۴-۲۶۸-۲۸۲-۲۸۶

هرمياس : ۲۱۳

هومر (Homer) : ۲۹-۵۳-۵۴-۵۹

هپوم (دانید) : ۳۰۵

هیریلوس (Herrilus) : ۲۸۲

(ی)

یامبلیکوس (Iamblicus) : ۲۲۴

یورپیدس (Euripides) : ۷۸

البلدان والأمكنة ونحوها

(١)

أبدرا (Abdera) : ٦٩ — ٩٥

أتارنوس (Atarnous) : ٢١٣

أثينا : ٧٨ — ٩٥ — ٩٦ — ١٠٥ — ١٠٦ — ١٠٧ — ١٠٨ —

١٠٩ — ١٣٤ — ١٣٨ — ١٤٠ — ١٤٢ — ١٤٣ — ١٤٤ —

١٤٦ — ٢١٢ — ٢١٣ — ٢١٤ — ٢٧٨ — ٢٨٠ — ٢٩٦ —

٣١٩ — ٣١٢

أسبرطه : ١٣٨

أسطافيرا (Stagirus) : ٢١٢

آسيا الصغرى : ١٦ — ١٧ — ٥٣ — ٧٨ — ٧٩

أسيوط : ٣١٨

أفريقيا (شماليا) : ١٦ — ١٣٤

أفسوس : ١٧ هامش — ٥٣ — ٥٤

أفازاما : ١٤١ هامش

أكاديس : ١٤١

أكاديمية : ١٤١ — ١٤٣ — ١٤٦ — ٢١٣ — ٢٨٠ —

الأكاديمية الحديثة : ٣٠٨ — ٣٠٩

أكاديمية أفلاطون : ٢١٢ — ٣٠٨

الأكروبوليس : ١٠٦

الأسكندرية : ٣١٥ — ٣١٧ — ٣١٩

أنجلترا : ١٠٢

إيطاليا : ١٤٠

إيطاليا (جنوبيا) : ١٦ — ٢٨ — ٣٧ — ٥٥

بحر ليجه : ١٧ هامش

إلييا (Elien) : ٣٧ — ٣٧ هامش — ٣٨ — ٤١ — ٤٤ — ٥٠

(ب)

بابل : ٦٩ — ٢١٤

يلورنيا : ١٧ هامش ١٣٨

(ت)

ترافيا : ٦٩

(د)

ميد دلفي (Dolphy) : ١٠٨ — ١١٨

(ر)

روما : ٢٨٠ — ٣١٢ — ٣١٨

(س)

ساموس (ساميا) : ١٧ هامش ٢٧ — ٢٧ هامش ٢٨ — ٢٩٦

سرقوسيا : ١٤٠ — ١٤١

سينيوم (Citium) : ٢٧٨

(ش)

الشام : ٣١٩

(ص)

صفيلة : ١٦ — ٦٢ — ٩٦ — ١٤٠ — ١٤٢

الصين : ١٥

(ف)

فارس : ١٥

فرنسا : ١٠٢

(ق)

قبرص : ٢٧٨

قودينا : ١٣٤ — ١٤٠

(ك)

كامبانيا : ٣١٩

كروتونا (Crotona) : ٢٨ — ٢٩

كلازوميني (Clazomenae) : ٧٨

كلوفوت : ٢٨ — ٢٩٦

(ل)

لامبساكوس (Lampsacus) : ٧٩-٢٩٦

لوقيون (Lyceum) : ٢٠٤

ليوكوبوليس : ٣١٨

(م)

مصر : ١٥-٢٨-٦٩-١٤٠

مقدونيا : ٢١٢-٣١٢

ملطية : ١٧-١٧ هاش-٢٣

ميتلين : ٢١٣-٢٩٦

ميفارا (ماغارا) : ١٤٠-١٤٤-١٤٤ هاش-١٤٥

(هـ)

المصرم : ١٥-٢٠-٣٥

الهند : ٣٠٦

(ي)

يونيا (ايونيا) (Ionia) : ١٧-١٧ هاش-١٨-٣٦-٣٧-٣٨



تكمّل طبع "قصة الفلسفة اليونانية" بمطبعة دار الكتب المصرية

في يوم الخميس ٢٧ صفر سنة ١٣٥٤ (٣٠ مايو سنة ١٩٣٥) ما

محمد تديم

ملاحظ المطبعة بدار الكتب

المصرية

